

المسلم المعاصر

في هذا العدد

شخصية المسلم بين السواء والمرض.

إشكاليات وحالات في تدريس مادة النظام السياسي الإسلامي.

نحو منهجية إسلامية علمية لتدريس مادة النظام السياسي الإسلامي.

قراءة نقدية في كتابات «مونتجومري وات في السيرة النبوية».

حركات التجديد في الفكر الإسلامي.

العدد : (٨٢) - السنة الحادية و العشرون

رجب - شعبان - رمضان ١٤١٧هـ

نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٦ - يناير ١٩٩٧م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

مجلة المسلم المعاصر

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة

هاتف: ٣٥٥٨٨٧١

دار القلم

٣٦ شارع القصر العيني - القاهرة

دار الثقافة - قطر

ص. ب: ٤٣٣٥٥

هاتف: ٤٢١١٣٢ - ٤٢١١٣١

دار البحوث العلمية - الكويت

الصفاء - الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

هاتف: ٢٤١٤٢٢ - ٢٤٥٠٧٨٩

ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت

إهداء 2005

أ.د. / محمد عثمان نجاتي

القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور محمد صالح المنجد

العدد (٨٢) السنة الحادية والعشرون
رجب - شعبان - رمضان ١٤١٧ هـ
نوفمبر - ديسمبر - يناير ١٩٩٧ م

هيئة التحرير

سكرتير التحرير
د. محمد كمال الدين إمام

رئيس التحرير
د. جمال الدين عطية

أعضاء (*)

د. محمد سليم العوا
د. محمد عمارة

د. على جمعة
أ. فهمي هويدي

د. حسن الشافعي
المستشار/ طارق البشري

مدير الإدارة
أ. مهجة مشهور

مستشارو التحرير (*)

د. محمد عثمان نجاتي
د. محمد فتحي عثمان
د. محمد نجات الله صديقي
أ. محيي الدين عطية
د. مقداد بالجني
د. يوسف القرضاوي

أ. عمر عبيد حسنة
د. عوض محمد عوض
د. مالك البدرى
د. محسن عبد الحميد
أ. محمد بريش
د. محمد عبد الستار نصار

أ. خالد إسحق
أ. خرم مراد
أ. زغلول راغب النجار
د. طه جابر العلواني
د. عبد الحميد أبو سليمان
د. عماد الدين خليل

أسهم في تأسيس المجلة ودعم مسيرتها الفكرية (*)

د. محمد عبد الهادي أبو ريذة
د. محمد كمال جعفر

د. عيسى عبده
الشيخ محمد الغزالي
د. محمود أبو السعود

د. أبو الوفا التفتازاني
د. إسماعيل الفاروقي
أ. عبد الحليم أبو شقة

(*) رتبت الأسماء ألفبائياً.

قواعد النشر في المجلة

- ١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضييتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
- كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .
- وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .
- ٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .
- ٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .
- ٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .
- ٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تغاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .
- ٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحرير

كلمة حب ووفاء د. جمال الدين عطية ٥

● أبحاث

- شخصية المسلم بين السواء والمرض د. سعيد إسماعيل ٧
إشكاليات وحالات في تدريس الفكر السياسي الإسلامي
- د. نيفين عبد الخالق ٤١
نحو منهجية إسلامية علمية لتدريس مادة النظام السياسي الإسلامي
- د. علي القريشي ٦٩
قراءة نقدية في كتابات "مولتجومري وات في السيرة النبوية"
- د. عبد الرحمن أحمد سالم ... ٨٥
-

● ندوات ومحاضرات

حركات التجديد في الفكر الإسلامي المستشار طارق البشري ١٦٣

● نقد الكتب

أصول الفكر السياسي في القرآن المكي تأليف: التيجاني عبد القادر
..... مناقشة وتقديم: أ. سمير الشريف ١٧٣



كلمة حب ووفاء

حسناً فعلت كلية الشريعة بجامعة قطر، حين قررت إصدار كتاب تذكاري عن الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، بمناسبة بلوغه سن السبعين. حسناً فعلت لأن انزال الناس منازلهم والاعتراف بالفضل لأهله والتعريف برواد الأمة وقادتها من الخير الذي أمرنا به.

وحسناً فعلت أن سنت سنة التعجيل بهذا الخير في حياة المحتفى به - مد الله في عمره - وإن كان الدكتور محمد عمارة، والشيخ القرضاوي.. وغيرهما كثير قد سبقا إلى سن هذه السنة حين كتب كل منهما كتاباً عن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في حياته ونرجو أن يكون لهما ثواب من عمل بهذه السنة

بعدهما.

وحسناً فعلت إذ أوضحت أن التكريم للشيخ في شخصه، وهو جدير بالتكريم، وتكريم للتيار الذي يمثله ويعتبر رائداً من رواده - تيار الوسطية - فهما معاً موضوع التكريم والشيخ - حفظه الله - خير تجسيد ورمز لهذا التيار المعاصر.

وحسناً فعلت إذ أوضحت كذلك لمن استكثبتهم من شيوخه ورفاقه وتلاميذه أن المطلوب هو إبراز جوانب شخصيته المتعددة وتقويم فكره وجهاده، وليس إزجاء عبارات المديح والتقريظ.

وكانت ردود الفعل لهذا الاستكتاب تحمل أكثر من معنى.

كان أول المسارعين بالكتابة الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - الذي يكبر الشيخ القرضاوى بتسع سنين، كتب فيما كتب: "كنت أعد القرضاوى زميلاً، بيد أنه سبق سبقاً بعيداً، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء" ..

وتتابع الكتاب يبينون جهود الشيخ فى مختلف تيارات الفكر الإسلامى قديمه وحديثه من الفقه وأصوله إلى الحكم والاقتصاد والفكر والصحة والحركة والحوار والمؤتمرات وغيرها مما صال فيه الشيخ وجال، ومما زاد عدده عن الثلاثين موضوعاً، مما يعكس شمول فهم الشيخ للإسلام وتنوع مجالات عمله له. كما يلفت النظر تنوع البلاد التى جاءت منها هذه الكتابات التى تقارب العشرين بلداً إسلامياً فضلاً عن الكتاب المقيمين فى أوروبا وأمريكا مما يعكس عالمية جهود الشيخ وشهرته فى ميدان الجهاد الإسلامى.

والذى يسترعى النظر أكثر هو تنوع

الانتماءات الحركية للكاتبين المنتمين إلى حركات إسلامية - بل وبعضهم قادة لهذه الحركات - فضلاً عن الكتاب غير المنتمين إلى حركات بعينها، مما يعكس وحدة التيار الإسلامى مع تعدد فصائل العاملين فيه واختلافهم فى بعض التفاصيل المتعلقة بمنهج العمل وطريقته، وهذا الإجماع يؤكد أن القاسم المشترك الذى يجمعهم هو الوسطية التى يتسم بها فكر الشيخ ومنهجه وفهمه للإسلام.

ويسر مجلة المسلم المعاصر أن تنضم إلى قافلة المحتفين بالشيخ القرضاوى الذى تعتر بأن يكون من أوائل مؤسسيها ومستشاريها وكتابها.. نسأل الله العلى القدير أن يمد فى عمره ويبارك فى جهده وينفع بعلمه ويزيد من أمثاله فما أحوج الأمة إلى مثل فكره وجهده..

أ. د. جمال الدين عطية





شخصية المسلم بين السواء والمرض

د. سعيد إسماعيل علي (*)

مقدمة:

منذ فترة طويلة، كان المرء عندما يستخدم كلمة (الصحة)، يتبادر على الفور أنه إنما يعنى ما يتصل بالجسم ففى حالة قيام أعضائه وأجهزته بما خلقت لها من وظائف، وفق شروط ومعايير محددة يتفق عليها العلماء المتخصصون، تمثل فى جملتها حد (السواء)، فإذا ما أصاب هذه الشروط والمعايير خلل قلل أو عطل قيام أحد أجزاء الجسم وأجهزته بوظيفته، عُُدَّ ذلك دخولا فى دائرة (المريض).

ثم توسع الإنسان فى مفهوم الصحة، مع تنامى معارفه واتساع نطاقها وتقدم

أجهزة ووسائل الحصول عليها والتحقق منها، فامتد هذا المفهوم ليشمل كذلك جانب الإنسان (النفسى) وكذلك (العقلى)، فيما أصبح يعرف (بالصحة النفسية) و(الصحة العقلية). وفى النطاق المجتمعى توسع آخرون فى مفهوم الصحة ليتحدثوا كذلك عما أسموه (بالصحة الثقافية).. وهكذا.

ونحن إذ نحدد مجالنا هنا بمجال (الشخصية)، فإنما نعنى بذلك ما يتصل بالصحة النفسية بصفة خاصة والصحة العقلية بصفة عامة.

وتحددنا للشخصية بأنها شخصية المسلم، إنما المقصود به شخصية الإنسان

(*) أستاذ أصول التربية بكلية التربية بجامعة عين شمس.

كما تحدثت عنها المصادر الإسلامية وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم مفكرو الإسلام قديماً وحديثاً.

١ - المفهوم:

الشخصية التي تعيش حالة (سواء) هي تلك الشخصية التي تتمتع بالصحة النفسية، بما يقتضى استقراء المصادر الإسلامية بحثاً عن معالم مفهوم الصحة النفسية كما وصلت إليه استنتاجاتنا لما قرأناه من نصوص.

ولعله من المفيد أن نضع بين يدي القارئ في البداية التصور الحديث للصحة النفسية لا بهدف (المقارنة) ولا سعياً وراء تسجيل (أفضلية)، وإنما بغرض تحديد مجال يمكن للنصوص المستعان بها أن تخدمه بغير افتعال أو تكلف.

فهذه الصحة العالمية تحدد الصحة النفسية بأنها: "تكيف الأفراد مع أنفسهم ومع العالم عموماً، مع حد أقصى من النجاح والرضا والانشراح والسلوك الاجتماعي السليم، والقدرة على مواجهة حقائق الحياة وقبولها"^(١).

وبنفس المعنى أيضاً يحددها القوصي بأنها: "التوافق التام أو التكامل بين الوظائف النفسية المختلفة، مع القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية

التي تطرأ عادة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ عادة على الإنسان مع الإحساس الإيجابي بالسعادة والكفاية"^(٢).

ومن الملاحظ أن التعريفين المتقدمين، بل وغيرهما مما لا يتسع المجال للإشارة إليه، يدوران حول معنى التكيف والتوافق النفسي والاجتماعي مع أهمية أن يترافق مع هذا التكيف وذاك التوافق شعور بالرضا والسعادة.

وفي المصادر الإسلامية نجد ما يمكن أن يكون إجماعاً على أن تحقيق التوازن بين البدن والروح في طبيعة الإنسان شرط ضروري لتحقيق الشخصية السوية التي تتمتع بالصحة النفسية، وهي النفس التي سماها المولى عز وجل في قرآنه الجيد (النفس المطمئنة). إن الإنسان السوي صاحب النفس المطمئنة هو الذي يعنى بصحة البدن وقوته، ويشبع حاجاته الضرورية عن الطريق الحلال، ويشبع أيضاً حاجته الروحية بالتمسك بعقيدة التوحيد، والتقرب إلى الله تعالى بأداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة، والابتعاد عن السيئات وكل ما يغضب الله تعالى، وهو الذي يتوخى الاستقامة في السلوك، ويكون في كل أقواله وأفعاله متفقاً مع المنهج الذي وضعه الله تعالى

للإنسان في القرآن الكريم، والذي بينه رسول الله ﷺ في السنة الشريفة^(٣).

وقد يعبر عن (التوافق) و(التوازن) بـ (الوسطية)، وهذا مما يمكن فهمه من الآية الكريمة التي يقول فيها عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^(٤).

وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(٥).

وعندما أراد أبو حامد الغزالي أن يعبر عن (السواء) المطلوب، أشار إلى أن الله عز وجل قد ركب في الإنسان جملة من الدوافع التي تتصل بحب الدنيا وبالشعور بالمتعة واللذة وإشباع الحاجات المادية، وهي التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَآبِ﴾^(٦).

وليس معنى هذا الوقوف في وجه هذه الدوافع والحاجات، فهي جزء من (فطرة) الإنسان التي خلقه الله عليها، وهي لازمة لحفظ النوع البشري واستمرار الحياة على الأرض إلى ما شاء الله، ولكن الإسلام يحذر من الخضوع

لها والسير على طريقها بغير حدود، ذلك أن الغاية الكبرى للإنسان إنما في التزام تعاليم الله والسعى إلى مرضاته، ومن هنا تبنى أهمية الفئة الأخرى من الدوافع التي هي دوافع (هدى)، والتي من شأنها أن توثق العلاقة بين الإنسان وبين خالقه، ومن هذه الدوافع: التوكل على الله، وحب الله، وحب رسول الله، وحب القرآن، والخوف والرجاء، والذكر، والشكر، والصبر، والحمد.

وتعامل الإنسان مع دوافع الهدى سهل يسير ومفر، لكن دوافع الهدى تحتاج إلى مغالبة وصبر ومقاومة ومشقة، مما يجعل من التربية عليها عملية مجاهدة، والنجاح في هذه التربية هو الذي يوصل إلى (السواء) الذي يكسب الإنسان صحة نفسية حقيقية^(٧).

ولم يقتصر تعريف الصحة النفسية في الإسلام على تحقيق التوازن داخل الفرد، بل امتد إلى تحقيق التوازن بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة التي يعيش فيها، وذلك باعتدال في تحصيل كل منها^(٨). فقد أمر رسول الله ﷺ بـ (ألا نبالغ في العبادات ونهمل حقوق الناس، فقال ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل" قال: بلى يا رسول الله. قال: "فلا تفعل وصم وأفطر ونم وقم،

فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً". وعندما قال سلمان لأبي الدرداء: إن لربك عليك حقاً، وإن لنفسك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، قال رسول الله: "صدق سلمان" (٩).

وجعل الإسلام الفرد مسئولاً عن الجماعة، وطالبه بحفظها وحمايتها ورعايتها فقال رسول الله ﷺ: "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة" (١٠).

وقال: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً" (١١). وقال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (١٢).

وإذا كانت المصادر الإسلامية المختلفة تؤكد على الدور الفعال للعقيدة في تمتع الإنسان بصحة نفسية وشخصية سوية، إذا قامت هذه العقيدة على وعى صحيح وتطبيق سوى، فلإن هناك دراسات أخرى في مجتمعات مغايرة تشير إلى أثر الدين عامة إيجابياً، فقد أجرى (بنبريدج) Banbridg دراسة عن دور البيئة الدينية في منع الانحراف، وقد أسفرت النتائج عن وجود علاقة دالة

بالسلب بين تقديرات رجال الدين والتقديرات الإحصائية لارتكاب الجرائم، بينما لا توجد هذه العلاقة السالبة بين تقديرات رجال الدين والتقديرات الإحصائية للانتحار والجنسية المثلية، وفسرت ذلك بأن هناك نظريات وضعية قوية مؤثرة تتحدى النظريات البسيطة لدور الدين في تلك المجتمعات. وفي عام ١٩٨٦ قام نيومان وزيرمان Neyman & Ziherman بدراسة ارتباط التدين بالخصوبة وكثرة الإجاب في إسرائيل، وقد أظهرت النتائج أن اليهود في إسرائيل الأكثر تديناً لديهم نسبة خصوبة مرتفعة ومعدلات منخفضة من استخدام وسائل منع الحمل، وأن المرأة ذات الأصل الأمريكي الأوربي تنجب أقل من المرأة في إسرائيل، بينما المرأة ذات الأصل الآسيوي الأفريقي تنجب أكثر من المرأة في إسرائيل.

وأجريت دراسة عام ١٩٩٠ عن الاعتقاد الديني وعلاقته بالعلاج النفسي والحالة الطبية على أساس أن الدين مرتبط بالصحة والسعادة والشفاء من الأمراض، بلغ مجتمع الدراسة ٣٠ مريضاً من الإناث مكسوري عظام الفخذ، وقد أشارت النتائج إلى وجود علاقات بين الاعتقاد الديني المتصاحب بمستوى

منخفض من الاكتئاب والقدرة على التجوال والمشى الجيد، وفسرت الدراسة ذلك بأنه راجع إلى الاعتقاد الدينى القوي الذى يقلل من احتمال تعرض هؤلاء للاكتئاب ويكن أكثر احتمالاً للمشى على أرجلهم تباعاً، ويستجبن جيداً للعلاج الطبيعى^(١٣).

وإذا كانت العقيدة الدينية بهذه الصورة تقوم مقام (العمود الفقرى) للصحة السوية، إلا أنها من ناحية أخرى، قد تكون مجالاً لصراع قيمي عنيف يعيشه الشباب تضطرب معه شخصياتهم، وقد يقودهم هذا الاضطراب إلى انحرافات شتى، لكن كيف يمكن أن يودى الدين إلى صراع قيمي؟ الحق أن تأملاً فى الأسباب التالية يمكن أن يفسر هذا^(١٤).

الأول: يعود إلى ما تفرضه تعاليم الدين والمثل الأخلاقية المتعارف عليها وبين الرغبة فى إشباع حاجات الشباب، وخاصة ما يتعلق منها بالجنس، ومن ثم يلاحظ السلوك المتردد بين التدين وعدمه، وما قد يتزاوح بين الطرفين من درجات.

ويقول الغزالي عن صراعه الذى عاناه بين شهواته الدنيوية وجذباته الأخروية: "لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا وتحمل عليها جند

الشهوة حملة فتفتزها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام (فى بغداد حيث الجاه والمال) ومنادى الإيمان ينادى: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمل إلا قليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد.

ثم يعود الشيطان ويقول: هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتغيبص. ربما لا يتيسر لك المعادة..

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمانين وأربعمئة، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب؟

وبين الغزالي أثر هذا الصراع على قلبه وتلك المجاهدة على نفسه بأنها "أورثت عقله فى اللسان وحزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومرارة الطعام والشرب فكان لا ينساغ له شربة ولا ينهضم له لقمة"^(١٥).

الثانى: يعود إلى أن روح الدين متأصلة فى الشباب، والمشكلة إذن صراع يعيشه ناتج بين ما يتفاعل فى

نفسه وإحساسه وبين تناقضات تنهال على عقله، أما حياته اليومية فهي لا تساعد، في تأكيد إحساسه الديني، بل وتشده إلى صراعات ومتاهات وما ينتج عنها من حيرة واضطراب^(١٦).

فهو في الشارع يرى تبذلاً أو يسمع فحشاً دون أن يرى عقاباً رادعاً أو موقفاً حازماً، بل يرى تفسخاً قيمياً مرخصاً به^(١٧).

ويرى في جانب آخر أجهزة إعلام تتحدث عن الشباب المنحرف أو المتطرف أو المتعصب أو الإرهابي من غير أن يقابل ذلك توجيه رشيد^(١٨).

الثالث: مثالية الشباب مع فطرتهم النقية، وقد أزداد في مثالياتهم عرض الإسلام في أسلوب الماضي وحده، وهو أسلوب يرتبط بتفكير هذا الماضي واتجاهات الحياة فيه، وبذا يبدو الإسلام غريباً، أو في عزلة عن حياة الشعب المعاصرة^(١٩).

ويزيد الأمر تعقيداً محاولة البرهنة على بهاء الدين ومجده بتصوير الواقع الإسلامي في عهد ازدهاره بصورة تقر به من الفكر الأسطوري دون النظر إلى الواقع نظرة شاملة تبدو فيها قوى البناء وقوى الهدم معاً في آن واحد^(٢٠).

وبغير ذلك تزداد الفجوة بين الشباب وواقعه، إذ إن تشويه الماضي

والحاضر بتكبير أو تصغير يعنى اضطراب العمل ومعاودة الحاضر والانصراف عنه^(٢١).

ومن منطلق المثالية وهذا العرض المشوه تعلقو صيحات شبابية لإقامة حكومات دينية، في حين أن الأوضاع الاجتماعية المعاصرة لا تقبل فكرة الحكومة الشيوعية التي تركز على حكم رجل أو رجال يعتقدون أنهم خلفاء الله أو ظله في أرضه، وكل ما نادى به المصلحون هو محاولة وضع مبادئ الدين المثالية في شكل تطبيقات مكانية وزمانية على أساس أنها متطورة وفقاً للحاجات والمقتضيات والملابسات الاجتماعية والبيئية^(٢٢).

٢- في أحسن تقويم:

وفي خلق الله للإنسان ما يهيؤه لأن يعيش في صحة نفسية بشخصية سوية؛ ذلك لأننا نقرأ في القرآن الكريم قول الله تبارك وتعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون﴾^(٢٣).

و"أحسن التقويم" الذي خلق فيه الإنسان، هو ما ميز به الإنسان من المخلوقات الأخرى من العلم والفهم، وما أنعم الله به عليه من تمييز وإدراك، مما يمكنه من أن يتم رسالته على هذه

الأرض فيعمرها ويشيع الخير والسلام فيها عن طريق الإيمان بالله وما يوجبه من العمل الصالح، وبهذا يظل مستحقاً لوصف الإنسانية النبيلة كما خلقها الله، أما إذا تنكر لهذه النعمة، وجحد فضل خالقه عليه، واستخدم ما أعطاه الله من قوى في عكس ما ينبغي أن تستخدم فيه، واختار لنفسه طريقاً يخالف ما توحى به فطرته وإنسانيته فما هو خليق بالبقاء في الدائرة التي خلق عليها، وإنما الجدير به أن يسقط منها ويبعد عنها، ويرد إلى أسفل سافلين ولا يلوم إلا نفسه، فقد خير فاختار^(٢٤)، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنِيْسِرْهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنِيْسِرْهُ لِلْعُسْرَى﴾^(٢٥).

وقد تكرر الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لآدم في آيات: البقرة ٢٤، الأعراف ١١، الحجر ٢٩، الإسراء ٦١، الكهف ٥٠، طه ١١٦، ص ٢٢، يلفتنا منها بوجه خاص، آية الأعراف: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾، بما تبيح لنا من الاطمئنان إلى أن نعتبر أبرة آدم للإنسان هي موضع هذا التكريم؛ إذ

إن الخطاب في صدر الآية عام لبنى الإنسان، وهذا العموم مستفاد من ضمير الجماعة للمخاطبين: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾، والسجود إذا كان لغير الله، فليس معناه العبادة بالمصطلح الديني لمعنى السجود، وإنما هو الخضوع، على أصل الاستعمال اللغوي للمادة، وبهذا المعنى تفسر آيات السجود لآدم، أو للنوع الإنساني فيه^(٢٦). وبذا يجب التفرقة بين ضربين من السجود لله: سجود باختيار وليس ذلك إلا للإنسان، وبه يستحق الثواب، وسجود بتسخير، وهو عام في المخلوقات: ﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾^(٢٧).

ولقد استهوى كثيرين أن يصفوا الإنسان التقى ذا الشخصية السوية بأنه (ملاك)، لكننا جميعاً بشر آدميون، ليست لنا طبيعة الملائكة، ولا بأس علينا من التشبه بالملائكة، إذا أريد به مجاهدة أهوائنا ومحاولة التسامي والتطهر، فالإنسانية فينا تظل كادحة أبداً إلى ما تتصوره مثلاً أعلى، ونبقى مع هذا التسامي بشراً، أبناء هذه الأرض التي خلقنا منها وإليها نعود^(٢٨).

ولسنا بهذه البشرية دون الملائكة منزلة وقدرًا: الملائكة مسخرون في أمر

ربهم، والله سخر لنا، نحن الآدميين، ما في السموات والأرض وما بينهما، ولقد أمرنا أن نسجدوا لآدم؛ تكريماً ونخضوعاً وتسخييراً بأمر الله، واستخلف دونها في الأرض من قبل أن يهبط إليها، وهذا ما عجبت له الملائكة؛ إذ الكون قبل هذا الآدمي مبرأ مما يتوقع منه من عصيان وغرور وإفساد، وكل الكائنات تخضع لما يراد بها على وجه التسخير المطلق.

ولم يحل دون تكريم الآدمية، ما جبلت عليه من استعداد للخير والشر، للطاعة والمعصية، للهدى والضلال، فذلك من مقتضيات حملها أمانة التكليف الصعبة التي أشفقت منها السموات على رحابة آفاقها وشاهق علوها، والأرض على سعتها وضخامتها وطاقتها المادية على التحمل، والجبال على صلابتها ورسوخها، وحملها هذا الإنسان باختياره، على ضالة جرمه وضعف طاقته المادية بالنسبة إليها^(٢٩)، فظلم نفسه بالعبء الثقيل، عن جهل بفداحة مسئولية الاختيار وعسر الحساب:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأشفقن منها وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ليعذب الله المنافقين

والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات، وكان الله غفوراً رحيماً﴾^(٣٠).

إن القرآن كتاب تبليغ وإقناع وتبيين، وقوام هذه الفضيلة فيه هذا التوافق بين أركانه وأحكامه، وبين عقائده وعباداته، وبين حجته ومقصده، فكل ركن من أركانه يتنزل فيه بأقداره، ويوافق في تفصيله سائر أركانه التي تتم به أو يتم بها على قدر مبين.

وليس أتم ولا أعجب من التوافق بين تمييز الإنسان بالتكليف، وبين خطاب العقل في هذا الكتاب المبين، بكل وصف من أوصاف العقل، وكل وظيفة من وظائفه في الحياة الإنسانية^(٣١).

ومكان الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة، وفي ميزان الفكر، وفي ميزان الخليفة الذي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات.

إنه الكائن المكلف... وهو بهذه الصفة أصوب في التعريف من قول القائلين (الكائن الناطق) وأشرف في التقدير، وهو بهذه الصفة كذلك أصوب في التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد وأشرف في التقدير من هذا وذاك، وتفسير ذلك أن الكائن الناطق ليس بشيء، إن لم يكن

هذا النطق أهلاً لأمانة التكليف، وليس الملك الهابط منزلة تهدي إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط.. وليس الحيوان الصاعد بمنزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه، ولا بمنزلة التمييز بين حال وحال في طريق الارتقاء، إنما الكائن المكلف شيء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة، وحادث من حوادث الفتح في الخليقة موضوع في موضعه المكين بالقياس إلى كل ما عداه..

إنها عجيبة لم تأت من مصادفات التضمن والتخمين؛ لأن الكتاب الذي ميز الإنسان بخاصة التكليف، هو الكتاب الذي امتلأ بخطاب (العقل) بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعللون، قبل أن يصبح العقل (درساً) يتقصاه الدارسون كنها وعملاً وأثراً في داخله وفيما خرج عنه، وفيما يصدر منه ويثول إليه^(٣٢).

العقل مناط إنسانية الإنسان الناطقة، إذا عطّل بالجهل والغفلة والعمى، مسحت بشرية آدمي فهبط إلى دونية الدواب العجماء: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبَكْمَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾، والحواس أدوات الإدراك، لا ينظر إليها كتاب الإسلام من حيث هي

أجهزة حسية فحسب، بل هي فيه وسائل وعى وتمييز وبصر، ومهما يعرض لها من خلل يعطل وظيفتها العضوية، فليس بحيث يطمس إنسانية البشر، وإذا لم يمكن تدارك الخلل بالطب والعلاج، فإن الآدمي يظل إنساناً، ولو كان قد ولد أكمه وأعمى، أو أحرس وأصم^(٣٣)، وفي ابن أم مكتوم نزلت آيات: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يُزَكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾.

إنما ينطفيء جوهر الإنسان بعمى البصيرة وصمم الوعي وضلال الرشده، فالعمى عمى البصيرة، والبكم سكوت على منكر وكتمان لكلمة الخير، والصمم صد عن دعاء الحق والهدى، وغفلة عما يرى من آيات العظمة والاعتبار: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا، أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ، أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٣٤).

ومن هنا يرتبط الإيمان بالعقل في العقيدة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، فكتاب الإسلام يتجه إلى العقل في تأييد الدين وترسيخ الإيمان، والله يبين الآيات لقوم يعقلون، ويؤمنون، ويضرب الأمثال لقوم يتفكرون ويصرون ويفقهون ويوقنون، ويسوق العبرة لأولى الأبواب،

والعالمين؛ لأنهم المرجعون للنظر في القدرة الإلهية، وتدبر النظام الكونى المحكم، والإيمان بأنه لم يوجد عبثاً، ولا يمكن أن يسير بتلقائية عشوائية^(٣٥).

ولقد أودع الله تعالى هذا الكون العظيم آيات تدل عليه وتشهد أنه الخالق المبدع المدبر الذى لا إله إلا هو، ففى خلق السموات والأرض دلائل لا تحصى؛ منها البعيد جداً، والقريب الملاصق، ولكن عالم السموات والأرض واسع جداً وكثير المحتوى، فكيف نتفكر فيه؟^(٣٦).

هنا تدخل الخالق سبحانه فعرفنا نماذج للظواهر الجديرة بالتفكير، وهى وحدها أمثلة تملأ الحواس التى يمكنها الإنسان، وهو إذا تفكر فيها بإمعان هزت أعماقه هزاً، فاختلاف الليل والنهار وحده آيات لذوى الأبواب، وكذلك السفن الجارية فى البحر تنقل الناس وتحمل أثقالهم، وكذلك الماء المنزل من السماء فتحيا به الأرض الجذباء القاحلة، وكذلك إيجاد الدواب وتوزيعها فى مختلف الأماكن، وكذلك نظام حركة الرياح، وكذلك السحاب الحمل ببخار الماء المتصاعد من منطقة تستغنى عنه ليساق إلى منطقة تتلهف إليه عطشاً، فقليل العلم يجد ضالته فى معرفة الخالق سهلة المنال، وكثير العلم

يجدها كذلك، ولكنه يكون أخير بما وجد وأعرف وأشد إيماناً وأرسخ يقيناً وأعشى للخالق.

فالعقل هو مناط التفكير بكل ظواهر الخلق والإبداع والتدبير المتاحة للإنسان، ومن ذا الذى يزعم أن تلك الظواهر بعيدة عن تناول الإنسان وهى تملأ حواسه كلها وتلتصق بحياته كالتصاق تعاقب الليل والنهار وما فيه من منافع للحياة كالتصاق انتقاله بحراً من جهة إلى أخرى فوق الأرض ابتغاء العيش الأصلح والفوائد الأحزل، كالتصاق المطر بحياة الإنسان والزروع التى يأكل ثمارها ويتاجر، والحيوانات التى منها يأكل ويشرب ويلبس ويدخر وعليها يركب ويصول ويزهو وينتقل وبها يثرى ويتنعم ويتمكن ويعز، كالتصاق الدواب بحياته، كالتصاق الرياح، كالتصاق السحاب^(٣٧).

فمن فكر واهتدى فهو مكرم العقل، ومن لم يفكر فشأنه كالبهائم تأكل وتشرب وتلتذ لا تدرك ما يصير إليه شأنها فى نهاية المطاف، ومن فكر ولم يهتد فهو أضل من البهيمة؛ إذ إنه فكر ولكنه لم ينتفع بما عقل فراح يأكل ويشرب ويلتذ وهو لا يعبأ بسوء العاقبة، فإن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع
الناس وما أنزل الله من السماء من
ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء
والأرض لآيات لقوم يعقلون^(٣٨).

ومن هنا لم تكن لدى الفقهاء
المسلمين الأوائل حساسية بالنسبة
لمضمون العقل، ووجد من قال: "كل ما
حكم به العقل، حكم به الشرع،
والعقل رسول في الباطن، والشرع عقل
في الظاهر". وقد اتفق المسلمون تقريباً
على أن الاعتقاد بالله متقدم على
الاعتقاد بالنبوات، فلا يمكن الإيمان
بالرسل إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح
أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل،
ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن
تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت
قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن
ينزل كتاباً ويرسل رسلاً، ومن أجل
ذلك قال علماء الكلام: إن أول واجب
يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر
والذكر؛ لتحصيل الاعتقاد بالله؛ لينتقل
منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل
عليهم من الكتب - فمن قضايا الدين ما
لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل
كالعلم بوجود الله وقدرته على إرسال

الرسل، فأول أساس وضع عليه الإسلام
هو النظر العقلي^(٣٩).

وقد ألف ابن تيمية في موضوع
العقل والنقل كتابين من أفضل الكتب،
هما (درء تعارض العقل والنقل) و(بيان
موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)،
أثبت فيهما أنه لا يوجد مطلقاً تعارض
ما بين صحيح المعقول وصحيح المنقول،
وأن الخلاف إنما يكون بين الظنيين
منهما، وهذا أمر مفهوم وتسمح به
الاجتهادات، وكل المذاهب الإسلامية
تضع العقل هذا الموضع إلا فيما ندر،
بيد أن أشدها إقراراً وأكثرها اعترافاً
بمنزلة العقل هو المذهب الزيدي الذي
وضع أصوله الإمام زيد بن علي (زين
العابدين) بن الحسن بن علي بن أبي
طالب^(٤٠).

ويحتاج الاستشهاد بأقوال وكتابات
مفكرى وعلماء الإسلام إلى كتاب
بذاته، ومن هنا فإننا نكتفي بمثال لأحد
هؤلاء هو (أبو بكر الرازي) المولود
بالري عام ٢٥٠هـ - ٨٦٤م، المتوفى في
عام ٣١٣هـ - ٩٢٥م، فقد كتب فصلاً
بعنوان (فضل العقل ومدحه)^(٤١)، جاء
فيه أن الباري - عز اسمه - إنما أعطانا
العقل، وحبانا به؛ لننال ونبلغ به المنافع
العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر
مثلنا، أن يناله ويبلغه، وأنه أعظم نعم

الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا نفعا.

ثم يقول صاحبنا: "وفى الجملة، فإنه الشيء الذى لولاه، كانت حالنا حال البهائم والأطفال والجائنين، وبه نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحى، فنراها كأن قد أحسنها، ثم تمثل بأفعالنا الحسية صورتها، فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخليناه.

فلذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحمليه عن مرتبته، ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط الهوى الذى هو آفته ومكدره، والحائد به عن سنته ومحجته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصبب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقبه فى أموره، بل نروضه ونذله ونحملة ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه.. (٤٢).

٣- مظاهر مرض:

للشخصية المريضة نماذج عدة، تبعاً لسيطرة إحدى السمات المرضية فيها على بقية السمات، إلا أنه يجمعها قاسم مشترك هو فقدان الإيمان الصحيح،

والشخصية المريضة مسئولة عن أعمالها فى الدنيا والآخرة: ﴿ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾ (٤٣).

والشخصية المريضة فى حالة حدود بين المرض والصحة بالمعنى المتعارف عليه لدى علماء النفس، إذ نادراً ما تشعر أو تعلم أو تعترف هذه الشخصيات بعدم اتزانها ما دامت تجد متنفساً لتنفيذ رغباتها وغاياتها وأهوائها ونزواتها اللا أخلاقية من خلال الأفراد الذين تتعايش معهم، أما إذا جابهها الغير ورفض الانصياع لرغباتها ونزواتها وأهوائها المرضية، فقد تصل هذه الشخصيات غير المتزنة إلى عيادة الطب النفسى، ولكن بعد الكثير من المآسى الاجتماعية، فهى حينئذ (مخطئة مخطئة) (معذبة معذبة)، ولكنها بعد فترة لا تلبث أن تعاود سيرتها الأولى من إيذاء الغير ودون أى شعور بالذنب، بل على العكس فإنها تعتبر نفسها ضحية أخطاء وذنوب الغير، إنها من أصعب النفوس علاجاً وأشدّها إيذاءً للمجتمع، وتنبهنا لنا من المولى عز وعلا إلى خطورة هذه الشخصيات اللا أخلاقية نجد فى كتابه

الحكيم عشرات الآيات التي رسمت صفحات هذه الشخصيات، لا بل إن المولى سمى بعض سور القرآن بأسماء بعض النماذج منها تحذيراً من خطورتها كسورة (المنافقون) و(المطففين) و(الكافرون)^(٤٤).

ويعتبر (الجنون) أخطر الأمراض التي يمكن أن تصيب الإنسان، ومن هنا فقد عنى ببحثه الفقهاء، واعتبروا أن حدوثه سبب رئيسي يوجب الولاية على النفس، ويدخل فيه (العتة) على رأى كثير من الفقهاء، وقد اتفقوا جميعاً على أن كليهما يوجب الحجر، ويحتاج إلى ولي على النفس يرعاه ويعاونه، وإلى ولي على المال يدير له أمواله، ويدبر أمره، وكلاهما مرض يقوم ببعض الأشخاص ويظهر فى التصرفات والأقوال والأفعال^(٤٥).

وعمل الولي على النفس بالنسبة للمجنون هو كعمله بالنسبة للصغير؛ إذ إن كليهما واجه الحياة بغير سلاح من العقل الذى يدبر الأمور، ويجعل صاحبه قادراً على الدفاع عن نفسه، والمحافظة على ذاته، وطلب ما يحتاج إليه من غذاء وكساء وماوى وعلاج ودواء، فالولي على النفس لا يتركه فى الطرقات بحيث يتعرض الناس لأذاه، ويتعرض هو لأذى

الناس، ويكون مظهره معلناً فقد كرامته.

وفى الجملة، ما يجب على الولي بالنسبة للصغير هو الذى يجب عليه بالنسبة للمجنون، إلا التأديب، فإن التأديب بالنسبة له يكون تعذيباً لا جدوى منه، وإنه ليكون من القسوة أن يضربه الولي؛ لأنه إيذاء لا جدوى فيه، ولذلك رأينا الفقهاء بالإجماع يمنعون تعذيبه، ولو على وجه التأديب؛ لأنه ليس أهلاً للعقاب ولا رجاء فى تأديبه، وأن تعذيبه لا يتفق مع الإنسانية، وكيف يسوغ ضرب شيخ هرم ويرجى بضربه تأديبه، إن ذلك لا تسوغه الرحمة ولا الذوق السليم، وهو مريض يعالج بالرفق، ولا يعالج بالعنف^(٤٦).

كذلك رأى الفقهاء أن الحدود الشرعية لا تقام على المجنون، لأنه غير مكلف، إذ التكليف يقوم على العقل وهو ليس بعاقل، ولا تكليف إلا لقادر وهو عاجز، فإذا زنى أو شرب أو سرق أو اشترك فى قطع الطريق، لا يقام عليه الحد، وإذا كان المسروق قائماً بذاته رد إلى صاحبه، وإن كان قد استهلكه أو هلك فإنه يضمن من ماله إذا لم يتجاوز عشر الدية، فإن تجاوزها فإن التعويض يكون على عاقلته^(٤٧).

وقد أشرنا من قبل إلى أن الإنسان يتضمن فى شخصيته صفات الحيوان المتمثلة فى الحاجات البدنية التى يجب إشباعها من أجل الحفاظ على الذات وبقاء النوع، كما يتضمن أيضاً صفات الملائكة المتمثلة فى تشوقه الروحاني إلى معرفة الله سبحانه وتعالى والإيمان به وعبادته وتسبيحه، وقد يحدث بين هذين الجانبين من شخصية الإنسان صراع، فتجذبه أحياناً حاجاته وشهواته البدنية، وتجذبه أحياناً أخرى حاجاته وأشواقه الروحية، ويشعر الإنسان بالصراع فى نفسه بين هذين الجانبين: المادى والروحى، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله: ﴿فأما من طغى، وأثر الحياة الدنيا، فإن الجحيم هى المأوى، وأما من خاف مقام ربه ولهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هى المأوى﴾ (٤٨). ولعل مشيئة الله سبحانه وتعالى قد اقتضت أن يعانى الإنسان - من بين ما يعانى من مشاق الحياة - هذا الصراع النفسى بين مطالبه البدنية ومطالبه الروحية: ﴿لقد خلقنا الإنسان فى كبد﴾.

ولعل مشيئة الله تعالى قد اقتضت أيضاً أن يكون أسلوب الإنسان فى حل هذا الصراع هو الاختبار الحقيقى والأساسى الذى وضعه الله تعالى

للإنسان فى هذه الحياة، فمن استطاع أن يوفق بين الجانبين المادى والروحى فى شخصيته، وأن يحقق بينهما أكبر قدر مستطاع من التناسق والتوازن، فقد نجح فى هذا الاختبار، واستحق أن يثاب على ذلك بالسعادة فى الدنيا وفى الآخرة، وأما من انساق وراء شهواته البدنية وأغفل المطالب الروحية فقد فشل فى هذا الاختبار، واستحق أن يجازى على ذلك بالشقاء فى الدنيا وفى الآخرة (٤٩).

﴿فلذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيا قد أفلح من تركزى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثر الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى﴾ (٥٠).

وقد وصف القرآن الكريم درجات مختلفة للقلق والخوف الطبيعى مع ما يصاحبها من أعراض عضوية فى الجسم، لكن هذه الدرجات إذا وصلت إلى الحد الذى تصاب فيه شخصية الإنسان بخلل يعطله عن ممارسة دوره فى الحياة، تصبح مرضاً، أما هذه الدرجات للقلق والخوف الطبيعى فإنها تبدى تصاعدياً فى الآيات التالية: (٥١).

- الضيق النفسى: ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون، فسبح بحمد

ربك وكن من الساجدين، واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» (٥٢).

- الخوف: «أشحة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت» (٥٣).

- الجزع: «إذا مسه الشر جزوعاً» (٥٤).

- الهلع: «إن الإنسان خلق هلوعاً» (٥٥).

- الرعب: «وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً» (٥٦).

- الفرع: «لا يحزلهما الفرع الأكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي توعدون» (٥٧).

- الذمول: «يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها» (٥٨).

- سكارى: «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد» (٥٩).

والغضب بسبب أمر غير أساسى أو ضرورى أو هام، أو بسبب عرض زائل من أعراض الدنيا التافهة وإنما هو أمر غير محمود، ولذلك ذم الله تعالى الكفار من أهل مكة الذين منعوا النبى صلى الله عليه وسلم من دخول مكة للعمرة

قبل صلح الحديبية بسبب غلبة الجاهلية الصادر عن الكبر المذموم، وعن الأنفة الباطلة (٦٠)، قال تعالى: «إذ جعل الدين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين» (٦١).

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يغضب لشخصه وإنما يغضب للحق، وإذا اجتزئ على حد من حدود الله، فقال على رضى الله عنه: "كان رسول الله ﷺ لا يغضب للدين، فإذا أغضبه الحق لم يعرفه أحد، ولم يقم لغضبه شيء حتى ينتصر له" (٦٢).

ويشير الرازى إلى أن الله جلست حكمته قد جعل الغضب فى الحيوان حتى يستطيع الانتقام ممن حاول الإضرار به. وإذا كان الغضب أمراً عارضاً بالنسبة للإنسان فإن الإفراط فيه وتجاوز الحد ربما يعطل عمل العقل ويصل بالغاضب إلى أن يؤذى نفسه أكثر من المغضوب منه (٦٣).

ويشعر كل إنسان لدى فقدانه لشيء عزيز عليه بنوع من الإحباط، نفعته بالطبعى وليس المرضى، وهو عملية مقاومة نفسية يستطيع من خلالها الإنسان تخطى صعوبات عرضية، والمسلم الذى فهم دينه وعقل معنى المصيبة من الزاوية الإسلامية باعتبارها

ابتلاء من الله عز وجل و﴿إله لا يأس
من روح الله إلا القسوم
الكافرون﴾^(٦٤)، ﴿تبلون في أموالكم
وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا
الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا
أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن
ذلك من عزم الأمور﴾^(٦٥)، المسلم بهذا
المعنى لا يعرف من الإحباط النفسى إلا
الإحباط الطبيعى الذى تبقى عوارضه
لبضعة أيام أو أسابيع على الأكثر، علماً
أن هذه العوارض طفيفة وليست مزعجة
كعوارض الإحباط النفسى المرضى،
فالرسول ﷺ حزن حزناً طبيعياً عند
موت زوجته خديجة وعمه أبى
طالب^(٦٦). روى البخارى أن الرسول
ﷺ دخل على ابنه إبراهيم وهو يجود
بنفسه، فجعلت عيناً رسول الله
تذرفان، فقال له عبد الرحمن بن عوف:
وأنت يا رسول الله؟ فقال: "يا ابن
عوف إنها رحمة"، ثم أتبعها بأخرى
فقال: "إن العين تدمع والقلب يحزن،
ولا نقول إلا ما يرضى ربنا وإنا بفراقك
يا إبراهيم لمحزونون".

وعندما أراد ابن قيم الجوزية
الدمشقى المولود سنة (٦٩١هـ -
١٢٩٢م)، والمتوفى سنة (٧٥١هـ -
١٣٥٠م) بدمشق أن يفرق بين صحة
الأبدان وصحة النفوس، قال: إن المرض

نوعان: مرض القلوب ومرض الأبدان
وهما مذكوران فى القرآن، وأشار إلى
أن مرض القلوب نوعان: مرض شبهة
وشك، ومرض شهوة وغى^(٦٧)،
وكلاهما فى القرآن، قال تعالى فى
مرض الشبهة: ﴿فى قلوبهم مرض
فزادهم الله مرضاً﴾^(٦٨)، وقال تعالى:
﴿وليقول الذين فى قلوبهم مرض
والكافرون: ماذا أراد الله بهذا
مثلاً﴾^(٦٩)، وقال تعالى فى حق من دعى
إلى تحكيم القرآن والسنة أبى وأعرض:
﴿وإذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم
بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن
يكن لهم الحق يأتوا إليه مدعين أفى
قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن
يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك
هم الظالمون﴾^(٧٠) فهذا مرض الشبهات
والشكوك.

وأما مرض الشهوات، فقال الله
تعالى: ﴿يا نساء النبى لستن كأحد من
النساء، إن اتقين فلا تخضعن بالقول
فيطمع الذى فى قلبه مرض﴾^(٧١).

وكان من الطبيعى أن يعطى
(السكر) بالنقد الشديد من مفكرى
الإسلام، فالخمر محرم فيه بصريح
النصوص، فهذا أبو بكر الرازى يعدد
عدداً من الأعراض والتأثيرات المرضية
الجسمية التى يمكن أن تترتب على إدمان

السكر، ويضيف إليها ما يؤدي إليه من فقد العقل وشل قدرة الإنسان على مواصلة التعامل مع مفردات الحياة بكفاءة واقتدار "والقعود به عن إدراك حل المطالب الدنيوية والدينية، حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول، ولا يبلغ حظوة، بل لا يزال منها منحطاً مشغلاً" (٧٢)، ويقول أيضاً: "وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل، وذلك أنه يقوى النفسين - أعنى الشهوانية والغضبية - ويشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يحبانه، مطالبة حثيثة، ويوهن النفس الناطقة ويولد قواها، حتى لا تكاد تستقصى الفكر والروية، بل تسرع العزيمة وتطلق الأفعال قبل أحكامها ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تمنعها ولا تأبى عليها، وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية" (٧٣).

٤- نحو العلاج والسوية:

روى مسلم في صحيحه - من حديث أبي الزبير عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قال: "لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء: برئ بإذن الله عز وجل" (٧٤).

وفي الصحيحين (٧٥): عن عطاء، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ:

"ما أنزل الله من داء، إلا أنزل له شفاء" (٧٦).

وفي مسند الإمام أحمد، من حديث زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك، قال: "كنت عند النبي ﷺ، وجاءت الأعراب، فقالوا: يا رسول الله، أتداوى؟ فقال: نعم يا عباد الله، تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء، إلا وضع له شفاء، غير داء واحد، فقالوا: ما هو؟ قال: الهرم" (٧٧).

وأهمية هذه الأحاديث أنها تؤكد أن المسلم لابد له من الاستناد إلى (الأسباب)، فلقد ظن البعض خطأ أن الاعتقاد بأن الله عز وجل هو الخالق وهو المسير، يؤدي إلى الاعتقاد بأن (التداوى) لا لزوم له باعتبار أن (الشافى هو الله)، فقليل من التفكير لابد أن يؤدي بنا إلى التنبيه إلى أن الدواء نفسه الذى يستعين به المريض هو من مخلوقات الله، وأن الطبيب الذى يرشد إلى طريق الشفاء هو كذلك ممن خلقهم الله، ومن ثم فالاعتماد على التداوى لا يمكن أن يكون منافياً للتوكل، ومن هنا يجيء قول ابن قيم الجوزية (٧٨):

"وفي هذه الأحاديث الصحيحة، الأمر بالتداوى، وأنه لا ينافى التوكل، كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا يتم حقيقة

التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله مقتضيات لمسيباتها قدرًا وشرعًا، وأن تعطيلها يقدر في نفس التوكل، كما يقدر في الأمر والحكمة.."

وقد أكد علماء الإسلام على خطورة صنف من الناس يمارس التطبيب غير علم، وخاصة في عصور سالفه حيث كان الشائع أن يكون عن طريق الخبرة والممارسة، وأن من ثبت عليه مثل هذا الجهل فلا بد من عقابه، وتتضح هذه القضية أكثر بالنسبة للطب النفسى بصفة خاصة حيث يكثُر فيه الادعاء والمشعوذين والدجالين، قال رسول الله ﷺ: "من تطيب - ولم يعلم منه الطب، فهو ضامن" (٧٩)، أى لابد من أن يلزم بالتغريم.

وقد حاول ابن قيم الجوزية أن يرسم معالم عمل الطبيب مع المريض حتى يمكن أن يتم عمله على وجه صحيح، وذلك في صورة عدد من القواعد، ذكرها كما يلي (٨٠):

١ - النظر من نوع المرض: من أى الأمراض هو؟

٢ - النظر فى سببه: من أى شىء حدث والعلة الفاعلة التى كانت سبب حدوثه، ما هى؟

٣ - قوة المريض، وهل هى مقاومة للمرض، أو أضعف منه. فإن كانت

مقاومة للمرض مستظهرة عليه: تركها والمريض، ولم يحرك ساكنًا.

٤ - مزاج البدن: ما هو؟

٥ - المزاج الحادث على غير المجرى الطبيعى.

٦ - سن المريض.

٧ - عاداته.

٨ - الوقت الحاضر من فصول السنة، وما يليق به.

٩ - بلد المريض وتربته.

١٠ - حال الهواء فى وقت المرض.

١١ - النظر فى الدواء المضاد لتلك العلة.

١٢ - النظر فى قوة الدواء ودرجته، والموازنة بينها وبين قوة المريض.

١٣ - أن لا يكون قصد الطبيب إزالة تلك العلة فقط، بل إزالتها على وجه يأمن معه حدوث ما هو أصعب منها، فإذا كان لا يستطيع أن يضمن ذلك، أبقاها على حالتها.

١٤ - أن يعالج بالأسهل فالأسهل، فلا ينتقل من العلاج بالغذاء إلى الدواء، إلا عند تعذره، ولا ينتقل إلى الدواء المركب إلا عند تعذر الدواء البسيط، فمن سعادة الطبيب: علاجه بالأغذية بدل الأدوية وبالأدوية البسيطة بدل المركبة.

١٥ - أن ينظر في العلة: هل هي مما يمكن علاجها أولاً فإن لم يكن ذلك ممكناً، احترم نفسه بحيث لا يحمل الطمع على علاج لا يفيد شيئاً.

١٦ - وإن أمكن علاجها، نظر: هل يمكن زوالها أو لا فإن علم أنه لا يمكن، نظر: هل يمكن تخفيفها وتقليلها أو لا فإن لم يمكن، ورأى أن غاية الإمكان إيقافها وقطع زيادتها قصد بالعلاج ذلك.

١٧ - ويشير ابن قيم إلى قضية على درجة كبيرة من الأهمية، ألا وهي ذلك التفاعل بين مؤثرات البدن ومؤثرات النفس، وإقراره بأثر الأمراض النفسية على الصحة البدنية، لدرجة قوله: إن الطبيب الذي يتقن المعرفة والفن الخاصين بالنفس الإنسانية، فضلاً بطبيعة الحال عن علمه وفنه بالنسبة للجانب البدني، فإنه يصبح طبيباً (كاملاً)، يقول: أن يكون له خبرة باعتلال القلوب والأرواح وأدويتها، وذلك أصل عظيم في علاج الأبدان، فإن انفعال البدن وطبيعته عن النفس والقلب أمر معهود، والطبيب إذا كان عارفاً بأمراض القلب والروح وعلاجهما، كان هو الطبيب الكامل، والذي لا خبرة له بذلك - وإن كان حاذقاً في علاج الطبيعة وأحوال البدن - نصف طبيب،

وكل طبيب لا يداوى العليل. يتفقد قلبه وصلاحه، وتقوية أرواحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والإحسان، والإقبال على الله والدار الآخرة - فليس بطبيب "... ومن أعظم علاجات المرض: فعل الخير والإحسان، والذكر والدعاء، والتضرع والابتغال إلى الله، والتوبة، وهذه الأمور تأثير في دفع العلل وحصول الشفاء، أعظم من الأدوية الطبيعية^(٨١).

١٨ - التلطف بالمريض والرفق به، كالتلطف بالصبي.

١٩ - أن يستعمل أنواع العلاجات الطبيعية والإلهية، والعلاج بالتخييل (الإيحاء)، فإن المهرة من الأطباء الذين يحسنون استثمار هذا الجانب يستطيعون أن يأتوا بنتائج مذهلة.

٢٠ - والقاعدة الأخيرة يجمع فيها ابن قيم الجوزية أهم أركان العلاج، وهي: حفظ الصحة الموجودة، ورد الصحة المفقودة بحسب الإمكان، وإزالة العلة أو تقليلها بحسب الإمكان، واحتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما، وتقويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما.

وقد مارس المسلمون مهنة الطب في إطار من التقاليد والنظم، يمكننا أن نستخلصها من الدراسة التحليلية لتاريخ

ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الأغنياء.

٥- أن يكون حريصاً على التعليم والمبالغة في منافع الناس.

٦- أن يكون سليم القلب، عفيف النظر، صادق اللهجة، لا يخطر بباله شيء من أمور النساء، والأموال التي شاهدها في منازل الأعيان، فضلاً عن أن يتعرض لشيء منها.

٧- أن يكون مأموناً ثقة على الأمور والأموال، لا يصف دواء قتالاً ولا يعلمه ولا دواء يسقط، يعالج عدوه بنية صادقة كما يعالج حبيبه.

وقد أشار (نجاتي) إلى عدد من مؤشرات الصحة النفسية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، وخاصة من حيث علاقة الفرد بنفسه^(٨٤).

فهو يعرف نفسه، ويعرف إمكاناته وقدراته وقدر نفسه، وتكون طموحاته في الحياة على قدر إمكاناته وقدراته، وهو يسعى دائماً إلى تحقيق كماله الإنساني على قدر إمكاناته وقدراته.

ويعرف حاجاته ودوافعه ورغباته، ويقوم بإشباع ما يستطيع إشباعه منها بالطرق الحلال بتوسط واعتدال من غير إسراف، ويستطيع أن يتحكم فيما لا يستطيع إشباعه منها حتى تتاح له في المستقبل الظروف المناسبة لإشباعها

الطب الإسلامي، وعلى وجه الخصوص من القصص التي تدل على سلوك الأطباء المسلمين في ممارستهم لهذه المهنة، أو ما وصل إلينا مما وضعوه من نظم وقوانين تنظم هذه الممارسة^(٨٢).

وكما أن التقاليد التي تحدد الإطار العام لسلوك الأفراد في المجتمع تنشأ من حصيلة موروثه وأخرى تتولد داخل المجتمع نتيجة الظروف الزمانية والمكانية السائدة، فإن تقاليد ممارسة مهنة الطب لدى المسلمين لا شك أنها قامت أيضاً على مزيج مما توارثه المسلمون من تقاليدهم العربية والإسلامية الأصيلة ومما نقلوه عن الأمم السابقة، وعلى الأخص اليونان والفرس ثم ما أضافوه على ذلك كله من ظروفهم الخاصة التي نشأت نتيجة لقيام الدولة العربية الإسلامية.

ويجمع لنا ابن رضوان صفات الطبيب كما يراها فيما يلي^(٨٣):

١- أن يكون تام الخلق، صحيح الأعضاء، حسن الذكاء، جيد الرؤية، عاقلاً، ذكوراً، خيراً الطبع.

٢- أن يكون حسن الملبس، طيب الرائحة، نظيف البدن والثياب.

٣- أن يكون كئوباً لأسرار المرضى لا يبوح بشيء عن أمراضهم.

٤- أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته في ما يلتهمه من أجرة،

بالطرق الحلال، وهو قادر على التحكم فى دوافعه وأهوائه وشهواته التى تتعارض مع القيم الدينية، والخلق الحسن، أو القيم الإنسانية والمعايير الاجتماعية.

وهو يدرك ما يجول بنفسه من مشاعر وانفعالات، وهو يشعر بالحرية والقدرة فى التعبير عما هو حسن وجميل ومقبول منها، كما أنه يستطيع أن يتحكم فيما هو قبيح ومردول ومكروه منها: فهو يكظم غيظه ويتحكم فى غضبه، ولا يدع الحب لآى إنسان أو أى شىء ما أن ينسبه واجباته ومسئوليته الدينية والدنيوية^(٨٥).

وهو يشعر بالمسئولية، ويعتمد على نفسه فى تولى أموره المعيشية، وهو واثق بنفسه، ويؤكد ذاته، وهو مستقل فى رأيه، وله قدرة كبيرة على الصبر وتحمل ضغوط الحياة ومشاقها، وله قدرة كبيرة على الكفاح من أجل التغلب على ما يواجهه من مشكلات الحياة، وهو يتقبل ما لا يستطيع التغلب عليه من مآسى الحياة بالصبر وبنفس راضية بحكم الله وقدره، وهو قنوع وراض بما قسمه الله تعالى له وقدره.

وهو مستقيم فى سلوكه، يعبر عن رأيه بصدق وشجاعة أديبة، حسن الأخلاق، وهو يؤدى عمله بأمانة

وإخلاص، وبمهارة واتقان، وهو يميل دائماً إلى القيام بالأعمال البناءة المفيدة، وملتزم بأداء واجباته ومسئوليته فى الحياة، وهو يعنى بصحته الجسمية، وبقوته البدنية.

وجعل الإسلام التقبل الاجتماعى محكاً للسلوك، فالسلوك السوى، هو الذى يتفق مع قيم المجتمع الإسلامى وعاداته وتقاليده وأعرافه، ويرضى عنه الناس ويتقبلوه، والسلوك المنحرف هو الذى فيه تعد على المجتمع، ويثير سخط الناس ونفورهم^(٨٦)، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٨٧).

ولم يترك الإسلام المجتمع يشرع لنفسه الحلال والحرام، أو يحسن الأفعال ويقبحها حسب ما يرضى الناس، بل ضبط قيم المجتمع وعاداته وتقاليده بشرع الله، فالسلوك السوى هو الذى يتفق مع قيم وعادات وتقاليده المجتمع التى لم يرد نهى عنها، أما إذا انحرف المجتمع، وأجمع الناس فيه على ضلالة، واعتادوا المعاصى، فلا سمع ولا طاعة ولا خضوع؛ لأن التوافق الاجتماعى السوى مشروط فى الإسلام باتباع شرع الله، قال رسول الله ﷺ: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع

ولا طاعة" (٨٨). وقد أخذ الإسلام - كما سبق أن أشرنا - بمبدأ الوسطية الذي يقوم عليه المعيار الإحصائي، وربطه بشرع الله، ولم يربطه بشيوع السلوك عند معظم الناس في المجتمع وطبقه على السلوكيات التي حسن الشرع الوسطية فيها، وقبح طرفيها، فمثلاً الإنفاق يمتد على خط متصل طرفاه: التقتير والتبذير، وهما مذمومان، والوسط بينهما ممدوح وهو السلوك السوي المقبول، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (٨٩).

أما السلوكيات الأخرى، فلا تنطبق عليها الوسطية؛ لأنها ذات اتجاه واحد في الحسن أو القبح، فمثلاً قول الصدق والأمانة والإخلاص والتعاون سلوكيات حسنة ليس فيها وسط، وكذلك الخيانة والنفاق سلوكيات سيئة، ليس فيها وسط أيضاً (٩٠).

ولأن النفس حين تعلق بالبدن وألفت حياته قد صارت في بعض الأحيان تضعف أمام مطالبه وشهواته، فتنجرف معه في التردى في حمأة الآثام والشرور، كانت دعوة الهدى القرآني متكررة للإنسان أن يعمل دائماً على ما (يزكى) نفسه ويطهرها من هذه الأدران، أو يحول دون ترديه فيها،

فعملية تزكية النفس إذن هي عملية تطهير لها، حتى تعود إلى صفاء جوهرها، وصقل لها من كل الأوشاب التي علقت بها نتيجة انهماكها في حياة البدن، هذا من جهة (٩١).

ومن جهة أخرى، قد تكون نفس الإنسان طاهرة وصافية، ولكنها في كل وقت من أوقات تعلقها بالبدن عرضة لوسوسة النفس الأمارة بالسوء، التي تنتهز أدنى حالة من حالات الغفلة فتستدرجها إلى فعل السوء، وعند ذاك لا يعصم النفس الطاهرة من هذا الاستدراج إلا أن تكون دائماً في حالة تزكية لا تكف.

ومعنى هذا أن تزكية الإنسان لنفسه مطلوبة منه في كل الحالات، صالِحاً كان أم طالِحاً.

ومبدأ تزكية النفس، كما يدلنا عليه الهدى القرآني، يتعلق بصفة أساسية بأن يستحضر الإنسان، الخالق في نفسه في كل حاله وكل لحظة، فعند ذاك يتذكر الإنسان دائماً ما أمر الله تعالى به فيلزمه، وما نهى عنه فيتجنبه، ومن ثم تتجه الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٩٢).

إلى المؤمنين تأمرهم بتقوى الله، ويتكرر الأمر في الآية نفسها بهذه التقوى، والتقوى هي أن تسلك في الحياة، كأنك ترى الله، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، إنها القيام بالتكاليف كما أمر بها الله، والخوف من وعيده للمقصرين، إنها- بكل إيجاز- العمل بأوامره، وتجنب ما نهى عنه^(٩٣).

وكثيراً ما تعرض الخطايا في طريق الإيمان كهفوات عارضة لا تستهوي صاحبها ولا تحتويه، وسرعان ما ينهض من عثار.. سرعان ما ينتزع نفسه من الخطايا إلى محيط الطهر ليغتسل فينقى.. وهكذا الصالحون: ﴿إِنَّ الدِّينَ اتَّقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^(٩٤).

ونحن إذا تأملنا في تركيب الآية وجدنا أن التقوى لا تنافي الخطيئة؛ لأنها خطيئة عارضة خفيفة تسبقها الغفلة ويصحبها الندم وتعقبها التوبة النصوح، إنها أشبه شيء بإنذار موجه للطائعين حتى يتنبهوا إلى مداخل الرجس ومسارب الشيطان حتى لا يستخفهم مرة أخرى^(٩٥)، والتعبير بقوله: ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ يفيد انكشاف الحجب عن القلب وانجلاء الغمرة عن النفس وسرعة التنبيه للخطر، لا بأس أن يكبو الإنسان كبوة عارضة

ثم ينهض منها سريعاً، بيد أنه لا ينبغي، إذا ذل الإنسان ذلة خفيفة، ألا يحمد أمامها وألا يتوقف معها، بل يتجاوزها سريعاً إلى استئناف المسيرة إلى الله راجئاً المغفرة والصفح، وعلى المربين أن يقدروا مثل هذا الشخص برفق ويفتحوا له طريقاً إلى ربه ليسعى إليه خفيفاً نشيطاً لا تموده الذلة الطارئة ولا تثقل خطاه، وإذا كانت العادة قد جرت لدى الناس بأن يعتذر المخطئ لمن أساء إليه فيقبل عذره، فما أجدد أن يبادر الخطائون بالتوب إلى ربهم كمحاولة لتصحيح الموقف معه سبحانه، وما أقبح أن تراكم العثرات ثم لا تمحوها توبات ولا تعقبها اعتذارات^(٩٦).

ولنتأمل كذلك قول المولى عز وجل: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّلُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَأَنْبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾^(٩٧)، ولنقف عند قوله سبحانه: ﴿أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ ومعناه: أكثروا من الآثام والذنوب، هل يترك هؤلاء صرعى الآثام والخطايا أم أن هناك طباً لنفوسهم وعلاجاً لهبوطهم؟ إن العلاج هو فتح الطريق أمامهم حتى لا تسود الآفاق في وجوههم، لأن رحمة الله أوسع من تلك

الذنوب متى خلصت النوايا وصحت القلوب واستشعر الإنسان الأسى الممض على ما فرط في جنب الله، وما أروع أن يسمع الخطاءون ﴿أَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ فهو سبحانه يطلب إليهم أن يسرعوا بالعودة إلى رحابه، فسبحان من وسع الخطئين بصفحته وعفوه^(٩٨).

ومن هنا اعتبر الإسلام الأبناء أمانة وضعها الله بين يدي الآباء، وهم مسئولون عنها، فإن أحسنوا إليهم بحسن التربية والتنشئة كانت لهم المثوبة وإن أساءوا تربيتهم استوجبوا العقوبة^(٩٩).

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته"^(١٠٠).

والأبناء يخلقون مزودين بقوى فطرية تصلح لأن توجه للخير، كما تصلح لأن توجه للشر، وعلى الآباء أن يستغلوا هذه القوى وبوجهها وجهة الخير ويعودوهم العادات الحسنة حتى ينشأ الطفل نشأة خيرة ينفع نفسه وينفع أمته، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١٠١). قال على رضي الله عنه: "أى أدبهم وعلموهم". وقال ابن عباس: "اعملوا

بطاعة الله واتقوا معاصي الله وأمروا أهليكم بالذكر ينجيكم الله من النار". وفي معنى هذه الآية، الحديث الشريف: "مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، فإذا بلغ عشر سنين فاضربوهم عليها"^(١٠٢). قال الفقهاء: "وهكذا في الصوم؛ ليكون ذلك تمرينا له على العبادة، لكي يبلغ وهو مستمر على العبادة والطاعة ومجانبة المعصية وترك المنكر"^(١٠٣). ويقول الرسول الكريم ﷺ: "أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم"^(١٠٤). وفي هذا الحديث إرشاد إلى ما ينبغي أن يكون عليه الآباء من الكرم في معاملة الأبناء؛ ليكون تصرف الأبناء في المستقبل فيه معانى الكرم والوفاء.

٥- تربية المعوقين^(١٠٥):

وإذا كان المعوقون فئة من البشر قد ابتلى الله سبحانه وتعالى أفرادها بعلّة أصابت جزءاً من الجسم فأعاقتهم عن الأداء الطبيعي، مما يشير بالتالي إلى أن (العلّة) هنا (جسمية)، إلا أن المجتمع قد يسيء التعامل مع المعوق بحيث يفتح الباب لأن تكون الإعاقة سبباً في (علّة نفسية)، ومن هنا كانت عناية الإسلام بهؤلاء حتى يضمن أن كل فئات الأمة تسهم بإيجابية في عملية التعمير التي

كلف بها الإنسان على هذه الأرض، كلٌ وفق طاقته وفي حدود إمكاناته.

وإننا إذ ننظر إلى الوسائل والسبل التي حرص الفكر الإسلامى على اتباعها لحسن تربية المعوقين ورعايتهم واستثمار طاقاتهم، نجد أمامنا المنطلقات التالية:

ليست الإعاقة مجرد مشكلة فردية ينتهى أمرها بتأهيل المعوق تأهيلاً جزئياً عن طريق إعالته ومعالجة ما يمكن علاجه من صور عجزه، ومن ثم فإن الإسلام يعطى أهمية كبرى للسلوك الاجتماعى والتوجه الاجتماعى، فصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، والحج والزكاة فريضتان جماعيتان، والتوادر والتراحم من القيم الأساسية وهكذا، ولا بد أن هذا يفرض علينا نظرة شاملة للإعاقة من حيث ظروفها وعواملها المجتمعية كما يفرض المواجهة الجريئة الجادة لهذه الظروف.

لقد تميز الإسلام - كما أشرنا أكثر من مرة - بالنظرة المتكاملة فى معالجته لقضايا الإنسان ومشكلات المجتمع، مع حرصه على توفير التوازن الذى لا يخل بمكونات هذه النظرة المتكاملة، ومن ثم فلا بد من النظر إلى قضية المعوقين من مسلمة أن الإنسان المتكامل القادر والفعال هو النموذج الأساسى للمسلم وأن أى إعاقة، هى انتقاص للنموذج

الإنسانى الأساسى أو هى اغتراب عنه، وقد يتخذ الاغتراب صورة التشويه الجسدى أو العقلى أو الصحى أو الاجتماعى، ولا شك أن تجاوز هذا الاغتراب يتحقق بتقليص حجم الإعاقة وتقليص مضاعفاتها النفسية والاجتماعية، وفى ذلك ترسيخ لمبادئ العدالة وتكافؤ الفرص.

إن صور التعويق التى نجدها فى التراث الإسلامى ليست بطبيعة الحال شاملة لكل أنواع التعويق وإنما هى أمثلة ترتبط بها مبادئ، ومن ثم فإن هذه الحالات وتلك المبادئ ليست كل الأرض التى يجب أن يتحرك فوقها الباحث، وإنما يمكن له أن يمتد بأدواته وأساليبه العلمية لتشمل أمثلة أخرى ويضيف بالاستنباط أو القياس والاجتهاد مبادئ أخرى واتجاهات أخرى.

وأول سبيل فى تربية المعوقين الذى يستنتج عن قاعدة (رفع الحرج) عن المعوقين هو ضرورة الاندماج والاشتراك فى البيئة المعيشية بحيث يكون المجتمع مفتوحاً أمام كل أعضائه المعوقين، فيكون لهم الحق فى استخدام مؤسساته وإمكاناته كغيرهم من أفراد المجتمع، وهذا يتطلب بذل كل جهد ممكن لمساعدة أولئك الأشخاص المعوقين

العاجزين عن الخروج من منازلهم بصفة دائمة؛ حتى يعتادوا على الخروج من منازلهم بصفة دورية ويشتركوا في حياة المجتمع.

والمعوقون كغيرهم من أفراد المجتمع يحتاجون إلى العلاقات الاجتماعية والمناسبات الترفيهية، كما يحتاجون إلى العلاقات الشخصية الحميمة وإلى العيش في البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تتيح لهم إقامة تلك العلاقات^(١٠٦).

وثاني هذه السبل، تقبل الطفل على علاقته، ذلك أن عددًا كبيرًا من الأطفال الذين يتعامل معهم المربي ينتمون إلى مستويات اجتماعية واقتصادية منخفضة، ومنخفضة، وقد يواجه هؤلاء الأطفال نوعاً من الإهمال من جانب الآباء والأمهات، وقد يذهبون إلى أمكنة التعليم وقد تعلموا مدى واسعاً من السلوك غير المرغوب فيه، وغالباً ما تبدو على هؤلاء الأطفال بعض المظاهر الشاذة، وكثيراً ما تبرز فيهم عادات اجتماعية سيئة، وقد يتحدثون بطريقة غير ملائمة، ومن هنا تصبح من أولى مسؤوليات المربي في هذا المجال أن يقوم مشاعره الذاتية واتجاهاته نحو الأطفال الذين لديهم مثل هذه الخصائص، وهي خصائص كثيراً ما تدفع بالمربي إلى تجنب الطفل أو اتخاذ اتجاه سلبي نحوه،

ومن الضروري أن نحذر تكوين انطباع عام ينجم عنه تبلور شعور شخصي تجاه الطفل المعوق مما يؤثر على الأداء الوظيفي للمربي^(١٠٧).

ومما يساعد على ذلك أن الاعتبار الأدبي للمعوقين موفور في الإسلام، سواء أكان ذلك من خلال قواعده العامة الشاملة أو من خلال مبادئ أخرى تخصهم بالذكر، ومما يدخل ضمن القواعد العامة ما أمر به الإسلام من إنزال الناس منازلهم تبعاً لما يتصفون به من تقوى وإتقان، كما هو في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عَنْ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١٠٨)، وقول النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَجْسَامِكُمْ لَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ" وهو المعبر عنه بالحكمة المشهورة "قيمة الإنسان ما يتقنه".

وقد حرم الإسلام كل ما يخل بتكريم الإنسان كإنسان، وكان مما اعتبره من المحرمات والكبائر السخرية والاستهزاء والهمز بأى وسيلة كان ذلك، والنص القرآني صريح في هذا: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ، وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ، وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾^(١٠٩)، ومن هنا منع الإسلام مناداة المعوقين

بعاثاتهم، إلا حيث أصبح ذلك شهرة لازمة للتعريف، كالأعمش والأصم.

وقد التزمت المجتمعات الإسلامية بهذه التوجيهات الكريمة، إلا ما كان من استهواء الشيطان الشعري لدى بعض الهجائين ممن هم في كل واد يهيمون، حيث لم يزعجهم وازع الدين أو الخلق أو الرفق عن اتخاذ بعض الصفات الجسدية مادة للهجاء، وأمثلة ذلك معروفة في كتب الأدب^(١١٠).

والسبيل الثالث، هو مراعاة ما بين المتعلمين من قدرات وامكانيات وفروق، صحيح أن معظم ما كتب في هذا المجال يتعلق بالدرجة الأولى بالأسوياء، إلا أن المنطق يشير إلى أن هذه المراعاة ما دامت مطلوبة للأسوياء فالمعوقون أشد حاجة إليها، يقول الغزالي: إن من الوظائف التي تحب على المعلمين، أن يقتصر المعلم بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفره أو يخبط عليه عقله اقتداء برسول الله ﷺ حيث قال: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم" وقال أيضاً: "ما أحد يحدث قومًا بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم"، وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره: "إن ههنا لعلومًا جمّة لو وجدنا لها حملة"، وصدق رضى الله

عنه فقلوب الأبرار قبور الأسرار، ولذلك قيل: كل لكل عبد بمعيار عقله وزن له بميزان فهمه^(١١١).

ونصح ابن جماعة المعلم بأن لا يظهر للطلبة تفضيل بعضهم على بعض عنده في مودة أو اعتناء مع تساويهم في الصفات من سن أو فضيلة أو تحصيل أو ديانته، فإن ذلك ربما يوحش منه الصدر وينفر القلب، فإذا كان بعضهم أكثر تحصيلًا وأشدّ اجتهادًا، أو أبلغ اجتهادًا أو أحسن أدبًا فأظهر إكرامه وتفضيله وبين أن زيادة إكرامه لتلك الأسباب فلا بأس بذلك؛ لأنه ينشط ويبعث على الاتصاف بتلك الصفات^(١١٢).

وهكذا نجد خطين متقابلين: أحدهما تنويع طرق التعليم وفقًا للفروق الفردية القائمة، أما من الناحية الإنسانية، فإننا نجد العكس وهو وجود (التوحيد) و(المساواة) في المعاملة، وكذلك لا يقدم أحدًا في نوبة غيره أو يؤخره عن نوبته إلا إذا رأى في ذلك مصلحة تزيد على مصلحة مراعاة النوبة، فإن سمح بعضهم لغيره في نوبته فلا بأس، كذلك يطالب ابن جماعة المعلم أن يتوحد لحاضرهم ويذكر غائبهم بخير وحسن ثناء^(١١٣).

ورابع هذه السبل تربية المعوق على الأمل والبعد عن اليأس، فاليأس والإيمان

لا يجتمعان في قلب مؤمن، كما سبق وأن أوضحنا.

والسبيل الخامس، هو (الطب النفسي، وفي هذا الشأن نجد حميد الدين الكرمانى (المتوفى عام ١١٤١هـ) أقوالاً يؤكد فيها شرف صناعة الطب النفساني، وأنها أشرف الصناعات، وأن القائم بها الموضح لمبانيها الهادي إلى طرقها وأقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى، وأنه أشرف البرية^(١١٤)، بل إنه يعيب على الرازي أن يسمى هذا الفرع العلمى بـ (الطب الروحاني).

وسادس هذه السبل، هو العون المادى وتوفير البيمارستانات، ذلك أن النصوص الشرعية تحض على مساعدة المحتاجين ببذل العون، ويتأكد ذلك فيمن كانت حاجاتهم ماسة وليس لهم بعد الله من يأخذ بأيديهم. وهذا العون فرض كفاية وواجب جماعى ولا بد أن يقدمه ذوو الكفاية ليسقط الإثم الشامل عن الجميع لو قصرُوا فى أداء هذا الفرض، وفى الحض على المبادرة إلى تقديم العون للمحتاج آيات وأحاديث كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، وهناك أحاديث فيمن قاد أعمى أربعين خطوة، وفيمن كفى

المصاب فى يد أو رجل مؤنته وحاجته.. بل ذهب بعض الفقهاء إلى أن من رأى متعرضاً للخطر دون أن يشعر به لفقد إحدى الحواس، ثم لم يغثه وفى وسعه ذلك، فإنه ضامن لما ينشأ من مخاطر ونحسات؛ لأنه مقترف بموقفه السلبي وتعريضه للضرر من كان محتاجاً للإرشاد والتحذير والعون... وهذا منسجم مع قواعد التكافل الاجتماعى الذى اتصفت به المجتمعات الإسلامية الفاضلة انطلاقاً من قوله ﷺ: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"^(١١٥).

وعلى النطاق الجماعى، أسس المسلمون البيمارستانات، وهى دور الرعاية للمعوقين، و(البيمارستان) كلمة مغربة بمعنى مكان المرض، وهى فى الأصل تطلق على أى مستشفى عام؟، لكن لما كان المرضى يغادرونها أو يهجرونها حين لا يجدون جدوى باستثناء أولئك المحتاجين لدوام الإقامة فيها كذوى الأمراض العقلية أو المزمنة أصبحت الكلمة تنصرف إلى المأوى المعد لأولئك المعوقين قبل غيرهم ممن كان الغالب معالجتهم وهم فى بيوتهم. وبعد....

لعلنا بعد هذا نستطيع أن نؤكد أن هناك الكثير مما لا يزال بحاجة إلى عرض

وتحليل، ولكننا اكتفينا بما ذكرنا من شواهد، سقناها أمثلة، تشير إلى تلك الحقيقة التاريخية والدينية التي تقول: إن الإسلام قد استهدف تكوين إنسان يتسم بالانسجام الداخلي، ذلك الانسجام الذي يقوم على معادلات غاية في الدقة، بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة، بين نزعات الجسد وتطلعات الروح، بين الخلية الأولى للبنية المجتمعية، ألا وهي الفرد، وبين غيرها من خلايا

البنية حتى تتناغم بعضها مع بعض، فيعيش المواطن صحة نفسية سوية. ولا نستطيع أن نزعج أن هذا الهدف قد تحقق بالفعل، ودائماً، في المجتمع الإسلامي، وإنما نستطيع أن نؤكد أنه هدف يطالب الإسلام أبناءه، بالسعي إلى تحقيقه، كما نستطيع أن نقول: إنه تحقق في صدر الإسلام، ولم تخل الفترات التالية من تحقيق بعض مقوماته على يد بعض أفراد وبعض فئات.



الهوامش

- (١) عثمان ليبب لمراج: أضواء على الشخصية والصحة العقلية. مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠. ص ١١٠.
- (٢) عبد العزيز القوصي: أسس الصحة النفسية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩. ص ٧٥٦.
- (٣) محمد عثمان لجحاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٧٧.
- (٤) الفرقان: ٦٧.
- (٥) الإسراء: ٢٩.
- (٦) آل عمران: ١٤.
- (٧) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت، ج ٣، ص ٤٥-٤٨.
- (٨) كمال إبراهيم موسى: المدخل إلى علم الصحة النفسية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٨، ص ٨٥.
- (٩) رواد البخاري.
- (١٠) رواد البخاري.
- (١١) متفق عليه.
- (١٢) متفق عليه.
- (١٣) رواه الشيخان.
- (١٤) رشاد على عبد العزيز موسى وآخرون: علم النفس الديني، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٣٨.
- (١٥) السيد الشحات أحمد حسن: الصراع القيمي لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٤٨.
- (١٦) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، في: (العقود والآلئ، من وسائل الإمام)، المكتبة المحمودية، القاهرة، د. ت، ص ٢٨.
- (١٧) الصراع القيمي لدى الشباب، ص ١٤٩.
- (١٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (١٩) عمر التلمساني: شبابنا المظلوم، مجلة الهلال، القاهرة، إبريل ١٩٨٢، ص ٣٢.
- (٢٠) محمد البهي: خمس رسائل إلى الشباب المسلم المعاصر، مكتبة وهبة، ١٩٧٩، ص ٣٧.
- (٢١) محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٧٦، إبريل ١٩٨٢.

- (٢٢) محمد سليمان الدبشة: المسجد وأثره في الدعوة إلى الله، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٢٩، ٣٧٩.
- (٢٣) أحمد الخشاب: الاجتماع الدينى- مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٢٢.
- (٢٤) التين: ٤-٦.
- (٢٥) أحمد إبراهيم مهنا: الإنسان فى القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٣.
- (٢٦) الليل: ٥ - ١٠.
- (٢٧) عائشة عبد الرحمن: مقال فى الإنسان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤١.
- (٢٨) النحل: ٤٩.
- (٢٩) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، دراسة قرآنية، دار العلم للملايين، ١٩٧٣، ص ٤٣.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٤٥.
- (٣١) المائدة: ٧٢ - ٧٣.
- (٣٢) عباس محمود العقاد: الإنسان فى القرآن الكريم، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٠.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٢١.
- (٣٤) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، ص ١٤٥.
- (٣٥) الأعراف: ١٧٩.
- (٣٦) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، ص ١٤٧.
- (٣٧) شاكر عبد الجبار: المنهج العلمى للاعتقاد، مكتبة القدس، بغداد، ١٩٨٤، ص ٦٥.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ٦٦.
- (٣٩) البقرة: ١٦٤.
- (٤٠) جمال البنا: الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٥.
- (٤١) المرجع السابق، ص ٢٦.
- (٤٢) أبو بكر الرازى: الطب الروحانى، تحقيق عبد اللطيف العبد، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٥.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٣٦.
- (٤٤) الأحقاف: ٢٦.
- (٤٥) عدنان الشريف: من علم النفس القرآنى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٤.
- (٤٦) محمد أبو زهرة: الولاية على النفس، دار الفكر العربى، د. ت.، ص ٣٢.
- (٤٧) المرجع السابق، ص ٣٦.

- (٤٨) المرجع السابق، ص ٣٧.
- (٤٩) النزاعات: ٣٧ - ٤١.
- (٥٠) محمد عثمان فجأتى: القرآن وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩. ص ٢١١.
- (٥١) الأعلى: ٩-١٢.
- (٥٢) عدنان الشريف: من علم النفس القرآنى: ص ٦١.
- (٥٣) الحجر: ٩٧ - ٩٩.
- (٥٤) المعارج: ٢٠.
- (٥٥) المعارج: ١٩.
- (٥٦) الأحزاب: ٢٦.
- (٥٧) الأنبياء: ١٠٣.
- (٥٨) الحج: ١.
- (٥٩) الحج: ٢.
- (٦٠) محمد عثمان فجأتى: الحديث النبوى وعلم النفس، ص ١٠٤.
- (٦١) الفتح: ٢٦.
- (٦٢) أخرجه الترمذى فى الشمائل.
- (٦٣) الرازى، ص ٧٤.
- (٦٤) يوسف: ٨٧.
- (٦٥) آل عمران: ١٨٦.
- (٦٦) من علم النفس القرآنى: ص ١٨١.
- (٦٧) ابن قيم الجوزية: الطب النبوى، بدون أية بيانات، ص ٩.
- (٦٨) البقرة: ١٠.
- (٦٩) المدثر: ٣١.
- (٧٠) النور: ٤٨.
- (٧١) الأحزاب: ٣٢.
- (٧٢) الرازى، ص ٩٤.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ٩٥.
- (٧٤) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده.
- (٧٥) أى البخارى ومسلم.
- (٧٦) أخرجه ابن ماجة والحاكم أيضا.

- (٧٧) أخرجه الترمذى أيضا.
- (٧٨) الطب النبوى، ص ١٩.
- (٧٩) رواد أبو داود وابن ماجه. والنسائى.
- (٨٠) الطب النبوى، ص ١٣٨.
- (٨١) المرجع السابق، ص ١٣٩.
- (٨٢) محمد كامل حسين (إشراف): الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د. ت، ص ٢٣٦.
- (٨٣) عبد الرحمن النقيب: الإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢٤.
- (٨٤) محمد عثمان فحاتى: الحديث النبوى وعلم النفس، ص ٣٠٣.
- (٨٥) المرجع السابق، ص ٣٠٣.
- (٨٦) كمال إبراهيم مرسى: المدخل إلى علم الصحة النفسية، ص ١٦٨.
- (٨٧) النساء: ٥٩.
- (٨٨) رواه البخارى.
- (٨٩) الإسراء: ٢٩.
- (٩٠) عز الدين إسماعيل: نصوص قرآنية فى النفس الإنسانية، مكتبة غريب، القاهرة، د. ت، ص ١٦٠.
- (٩١) الحشر: ١٨ - ١٩.
- (٩٢) عز الدين إسماعيل/ ص ١٦١.
- (٩٣) الأعراف: ٢٠١.
- (٩٤) توفيق محمد سبع: نفوس ودروس فى إطار التصوير القرآنى، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية (٣٥)، أغسطس ١٩٧١: ٢٣٩.
- (٩٥) المرجع السابق، ص ٢٤٠.
- (٩٦) الزمر: ٥٣ - ٥٤.
- (٩٧) نفوس ودروس، ص ٣٤٢.
- (٩٨) سعاد إبراهيم صالح: علاقة الآباء بالأبناء فى الشريعة الإسلامية، تهامة، جدة، ١٩٨٤، ص ٤٥.
- (٩٩) رواه مسلم والبخارى وغيرهما.
- (١٠٠) التحريم: ٦.
- (١٠١) أخرجه أبو داود والترمذى.
- (١٠٢) سعاد إبراهيم صالح، ص ٤٦.

- (١٠٣) رواه ابن ماجة.
- (١٠٤) زينب حسن حسن: تربية المعوقين، فى: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الفكر التربوى العربى الإسلامى، تونس، ١٩٨٧، ١٠٠٧.
- (١٠٥) مصطفى نصراوى وزميله: التأهيل المهنى للمعوقين، المجلة العربية للتربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، يناير ١٩٨٢، ص ٢٤.
- (١٠٦) المرجع السابق، ص ٤٤.
- (١٠٧) الحجرات: ١٢ - ١٣.
- (١٠٨) الحجرات: ١١.
- (١٠٩) عبد الستار أبو غدة: رعاية المعوقين فى الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ٢٤، ١٩٨٣، ص ١١٦.
- (١١٠) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥٧.
- (١١١) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم، مجموعة رسائل فى التربية نشرها أحمد عبد الغفور عطار، بيروت (د. ن. ص ٢٠١).
- (١١٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (١١٣) الرازى، ص ٢٣٣.
- (١١٤) عن عبد الستار أبو غدة، ص ١١٨.



أُبْحَارُ

إشكاليات وحالات في تدريس
الفكر السياسي الإسلامي (*)
د. نيفين عبد الخالق مصطفى (**)

ظل الفكر السياسي الإسلامي متجاهلاً أو في أحسن الأحوال يدرس ضمن محتوى مقررات أخرى حسب الرؤية الخاصة والاجتهاد الشخصي لأستاذ المادة، وكان عليه أن ينتظر حتى أواخر العقد الماضي وأوائل هذا العقد (التسعينيات) حتى يظهر كمقرر مستقل تحت اسم الفكر السياسي الإسلامي. وقد جاء هذا الظهور متسقاً مع المناخ العام المواكب لظاهرة الإحياء الإسلامي والصحو الإسلامي، وأيضاً مواكباً لتزايد الاهتمام العالمي بالظاهرة الإسلامية التي اصطلاح على تسميتها "بالإسلام السياسي" (١). وقد انفرد قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد

والعلوم السياسية جامعة القاهرة - وذلك على مستوى أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية - بتحقيق سبق في هذه المادة كمقرر مستقل، وذلك نتيجة لجهود الرواد الأوائل من أساتذة هذا القسم وعلمائه.

وعلى العكس مما قررت دراساته سابقة (٢). من وجود مشكلة يواجهها تدريس الفكر السياسي، أو تاريخ الفكر السياسي عموماً، وهي المتمثلة في وجود نوع من الشك في جدوى تدريس هذا المادة انطلاقاً من نظرية عملية نفعية تقدر قيمة العلم بصورة عامة بمقدار الفائدة العملية المباشرة والمتحققة من دراسته. وبغض النظر عما

(*) بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الأول لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة - ٢٧-٢٨ ديسمبر ١٩٩٥.

(**) أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

يمكن أن يثار من ردود ومناقشات بشأن هذه المشكلة، فإن مقرر الفكر السياسى الإسلامى لا يعانى من هذه المشكلة. والدليل على ذلك أنه - على الرغم من تقريره كمادة اختيارية وليست إلزامية سواء فى مرحلة البكالوريوس أو مرحلة السنة التمهيدية للدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) - لوحظ إقبال الطلبة على اختياره، وقد نجد أحد التفسيرات لهذه الظاهرة فى وجود طلب اجتماعى وفضول علمى للاستزادة من التعرف على ما يتصل بهذا الفكر فى مفاهيم وقضايا مختلفة، مما يعد أحد انعكاسات البيئة المحلية والعالمية. أيضاً يعد من أحد أسباب ازدهار تدريس هذه المادة فى مصر وفى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية خاصة المناخ النسبى للحرية الأكاديمية المتاحة، الأمر الذى يجعل تدريس هذا المقرر محققاً للإشباع والفضول الفكرى والعقلى لكل من الأستاذ والطالب بشكل يحقق لهذه المادة مذاقاً خاصاً قد يكون هو أيضاً أحد مبررات الإقبال عليها.

وتهتم هذه الورقة بمناقشة بعض الإشكاليات الخاصة بحالة حقل الفكر السياسى الإسلامى كتلك المتعلقة بمصطلح المادة والمفاهيم الأساسية،

والمناهج المستخدمة. كذلك تتناول عرضاً لبعض حالات تدريس الفكر السياسى الإسلامى فى بعض أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية، وبعض الجامعات العربية، وأيضاً الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ويرجع اختيارنا لهذه الأقسام على وجه الخصوص - أننا تلقينا منها ردوداً على رسائلنا التى بعثنا بها إلى عديد من أقسام العلوم السياسية. وكانت الأقسام المذكورة قد وافتنا بالردود وأمدتنا بالمعلومات التى طلبناها؛ ولذلك نتوجه بالشكر لمن اهتم برسائلنا ووافنا بالرد^(٣). ومن هنا، تنقسم الدراسة إلى قسمين:

- الأول: يتعلق بالإشكاليات.

- والثانى: يتعلق بالحالات.

أولاً: بعض إشكاليات الحقل:
مصطلح المادة والمفاهيم الأساسية -
المناهج المستخدمة.

الإشكالية الأولى: وتعلق بالتساؤل الآتى: هل هناك فكر سياسى إسلامى. وبمعنى آخر، ما مدى مشروعية الحديث عن هذا الفكر؟ وهل يملك المقومات الذاتية التى تكفل له أن يكون حقلاً مستقلاً؟

الإجابة على هذا التساؤل لا تتطلب بالضرورة تتبع الأحداث التاريخية لنشأة الدولة في الإسلام، ولا لنشأة نظام الخلافة وتطوره وما عاصر ذلك من أحداث مبسوبة في كتب التاريخ والسيرة، وما صاحب ذلك من نشأة الاتجاهات الفكرية المختلفة التي عبرت عن نفسها في الفرق والمذاهب السياسية التي نشأت في البدء كحركات سياسية وكرد فعل لتطور الأحداث؛ حيث سبقت الحركة الفكرية الذي كان ظهوره تالياً لها في شكل فرق ومذاهب ذات فكر معين^(٤). وإنما نحن نهدف إلى الاستدلال على نشأة البحث السياسي في الإسلام ومتابعة تطوره الذي أظهر تفاعلاً حقيقياً بين الفكر والبيئة السياسية. وكانت "الخلافة" أو "الإمامة" هي القضية الأساسية التي أثارت البحث السياسي في الإسلام وظل تطوره خاضعاً للدوران من حولها في عصور مختلفة. وفي ذلك يعكس الفكر السياسي الإسلامي سمة عامة في تاريخ أو تطور الفكر السياسي بشكل عام؛ حيث كان للفكر عند الإغريق قضية أساسية تمثلت في "الفضيلة" أو "العدالة"، وحيث تركز البحث في الفكر السياسي للعصور الوسطى

الأوروبية حول قضية العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية، وحيث ساد في عصر النهضة البحث حول فكرة العقد الاجتماعي^(٥).

لذلك لم يكن غريباً أن ينشغل الفكر السياسي الإسلامي في بواكيره الأولى بقضية أساسية، وتظل الأدبيات السياسية لعصور متعددة منشغلة بهذه القضية التي أصبحت مصدر إلهام هام للبحث السياسي في الإسلام. ومن ثمّ اعتبرت "الخلافة" أو "الإمامة" علامة مميزة على نشأة البحث السياسي عند المسلمين حيث أخذت الأفكار والنظريات تتبلور حول مفردات المسائل المختلفة التي تثيرها هذه القضية.

وليس لنا أن نتوقع أن نجد شيئاً مدوناً في تلك العصور الأولى لنشأة البحث السياسي عند المسلمين يحمل اسم مباحث السياسة أو الفكر السياسي، فالتدوين العلمي المنظم لم يبدأ إلا فيما بعد في عصر الدولة العباسية، أما الأسلوب المتبع قبل هذا العصر فكان أسلوب المشافهة. وذلك لم يتم تدوين الأفكار والآراء السياسية التي كانت معروفة لمعاصريها من أهل الفرق والمذاهب كمبادئ ينادون بها ويتنازعون من حولها، ثم تنقل لمن

بعدهم عن طريق الرواية والمشافهة. وكانت أبرز الوسائل المتبعة في ذلك الوقت لنقل الأفكار والإعلان عن الآراء هي الخطب والأشعار، وأيضاً المناظرات والرسائل المتبادلة بين أصحاب المذاهب ومخالفهم. ويؤرخ للكتابة المنهجية عادة بالعصر العباسي الأول، وعلى وجه الدقة بعصر نهضة "علم الكلام"، حيث ذكر ابن النديم في "الفهرست" أن أول من تكلم في الإمامة متبعاً منهج "علم الكلام" هو "علي بن إسماعيل بن ميثم التمار" وكتب في ذلك كتاب "الإمامة" وكتاب "الاستحقاق"، كما ذكر ابن النديم كاتباً آخر وهو "هشام بن الحكم" وكتب عنه أنه "هو الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب، وسهل طريق الحجج فيه"^(٦)، ونلاحظ أن كليهما من "الموالي". ومن متكلمي الشيعة أيضاً الذين ألفوا في "الإمامة": "محمد بن النعمان" و"يونس بن عبد الرحمن القمي"، وأيضاً ممن اشتهر بذلك "آل نوبخت" وهم من الفرس ومنهم "أبو سهل النوبختي". ونستدل من ذلك على أن أول من كتب في "الإمامة" محاولاً إثبات المذهب بالأدلة سواء كانت الأدلة مبنية على أساس "ديني" أو "عقلي" كانوا هم الشيعة. وكانت

أبحاث الفرق الأخرى في هذا الموضوع في معظمها دائرة في الرد على ما يثيره الشيعة من مسائل ومن دعاوى. وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات؛ حيث ازدهرت فيه صناعة الكلام، وحيث انبرى للرد على الشيعة كل من "الخوارج" و"المعتزلة"، وقد ذكر المسعودي في كتابه "مروج الذهب" أن أوائل متكلمي الخوارج الذين تكلموا في الإمامة كان "اليمان بن رباب" وأخوه "علي بن رباب"^(٧). أما المعتزلة فقد اعتبروا خصوم الشيعة من حيث خلافهم الفكري والعقدي معهم.. وقد اعتمد المعتزلة في شرح أفكارهم وآرائهم السياسية على العقل والقياس، ولم تصلنا آراؤهم مدونة في مؤلفات مستقلة في بدايتها، وإنما نجدها مذكورة في بعض كتب الشيعة وأهل السنة باعتبار أنها من "البدع" التي يتعين عليهم بيان فسادها وضلالها. ومن أشهر رجالات المعتزلة ممن كانت لهم آراء سياسية في ذلك الوقت "أبو بكر الأصم"، و"هشام الفوطي"^(٨). وفي الوقت الذي كان فيه الشيعة والخوارج منصرفين إلى المناظرات والجدل كان رجال أهل السنة من الفقهاء والمحدثين منشغلين بمهمة أخرى متمثلة في

استنباط الأحكام من القرآن والسنة؛ ليظهر بعد ذلك علم الفقه، وأيضاً في جمع الأحاديث والتحقق من صحتها؛ فيظهر أيضاً علم الحديث وعلم مصطلح الحديث. أما نظرتهم لعلم الكلام فكانت النفور والكراهة. وقد روى الرازى في "مناقب الشافعى" عنه قوله: "إياكم والنظر فى الكلام... رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر"^(٩). ولذلك كانت عناية أهل الحديث موجهة إلى جمع ورواية الأحاديث الخاصة بموقف المؤمن فى مواقف الفتن، وبما ينبغى على الحاكم أن يضطلع به من مهام، ونذكر من بواكير الرسائل التى كتبت فى هذا الإطار الرسالة التى "وجهها القاضى أبو يوسف فى مقدمة كتابه "الخراج" إلى الخليفة هارون الرشيد. فقد احتوت على مجموعة من الأحاديث والعظات، يمكن أن يستخلص منها مبادئ سياسية عظيمة القيمة"^(١٠) وقد أصبح هذا الأسلوب بمثابة التقليد الذى يتبعه المحدثون حيث يجمعون الأحاديث الخاصة بأمور الحكم ويضعونها فى أبواب مستقلة، كما فعل "البخارى" فى صحيحه؛ حيث خصص باب لذلك

أسماء "كتاب الأحكام"، وكذلك فعل مسلم فى صحيحه؛ حيث خصص جزءاً أسماه "كتاب الإمارة" اشتمل على عدة أبواب منها باب "الخلافه فى قريش"، باب "الاستخلاف وتركه"، "النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها"، باب "فضيلة الإمام العادل" و"وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية... إلخ"^(١١).

ونلاحظ، أن هذا التفصيل الذى أوردناه آنفاً هام لفهم تطور الفكر السياسى عند المسلمين، حيث نظر الشيعة إلى موضوع الحكم والسياسة الذى لقبوه "بالإمامة" على أنه ركن الدين وقاعدته، وجزء لا يتجزأ من الإيمان، وبالتالي عدت مباحث الإمامة ضمن أصول الدين، وكان مكانها تالياً لمباحث العقيدة (التوحيد) التى اصطلح على تسميتها فى ذلك العصر "بعلم الكلام". وبيان ذلك هام لفهم حقيقة العلاقة بين الظاهرة السياسية والدين فى الفكر السياسى عند المسلمين الأوائل، وكيف كان تأثير الشيعة فى صبغ التفكير بصبغة دينية (عقدية) تصل إلى حد التطابق ما بين الدين والسياسة، وحيث بلغ هذا التطابق مداه عند الفرقة المعروفة "بالخوارج" فأصبح الخلاف فى الراى عندهم مطابقاً للكفر. ومن هنا،

بدأت البذور الأولى للفكر التكفيرى. وهذا الوضع يختلف تماماً عن الرؤية والنظرة التى نظر بها الفكر السنى برواده من الفقهاء والمحدثين إلى السياسة، حيث عدوها من الفروع وتناولوها ضمن مباحث علم الفقه، ويرجع الفضل فى ذلك إلى الفقيه المعروف "الشافعى". فقد روى ابن النديم أنه خصص فصلاً فى كتابه "المبسوط" أعطاه اسم "كتاب الإمامة"، وسن بذلك للفقهاء تقليد اعتبار "الإمامة" جزءاً من الفقه، وعد ذلك تطوراً هاماً فى تاريخ البحث السياسى فى الإسلام، وزاد الشافعى على ذلك بما صاغه وبلوره من "مبدأ الاجتماع" الذى أصبح القاعدة الأساسية التى استند إليها الفكر السنى فى تقرير وجوب "الخلافة". وبذلك رد الفكر السنى أساس الحكم إلى "الأمة"، ونفى بذلك شبهة التعيين الإلهى للحكام على النحو الذى عرفته أوروبا فى العصور الوسطى. وقد اضطردت بعد ذلك بحوث الفقهاء التى تحوى آراءً سياسية تدخل فى مجال الفكر السياسى من أمثال بحوث البغدادى، والماوردى، وابن حزم، والغزالي، والرازى، والنووى، والتفتازانى، وابن خلدون... وقد أثر

هذا التطور على منهج الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى، حيث كان المتكلمين والفقهاء ثم الفلاسفة، هم أول من كتب فيه، وبذلك طبعت أدبيات المراحل الأولى لهذا الفكر بطابع العقيدة والفقه، ثم بطابع الفلسفة، حتى جاء ابن خلدون واختط منهجاً جديداً من أبرز معالمه تلك الدراسة الاجتماعية للظاهرة السياسية. وفى جميع الأحوال ظلت "الخلافة" أو "الإمامة" هى المحور الأساسى الذى دار من حول الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى. وهذا ينقلنا إلى:

الإشكالية الثانية: وهى التى تتعلق بمدى ماضوية الظاهرة السياسية الإسلامية أو عصريتها. وبمعنى آخر: هل الفكر السياسى الإسلامى فكر انقضى أوانه بعصر معين هو ذلك الذى واكب نشأة الإسلام الأولى، ثم ازدهار الخلافة الإسلامية، وبعد انتهاء الخلافة لم يعد هناك مجال للحديث عنه حيث ظهرت دول إسلامية وفقاً لمفهوم حديث لا يمثله المفهوم التقليدى الذى جسده الخلافة الإسلامية بمؤسساتها التقليدية. وحيث تداخلت مؤسسات الحداثة ومفاهيمها من "ديمقراطية" و"علمانية" و"قومية" داخل النسيج

المكون للدولة الإسلامية الحديثة والمعاصرة. ومن ثم، ينظر البعض إلى هذا الفكر على أنه يمثل مرحلة تاريخية انقضى أوانها. وقد يطرح - بذلك الصدد - تساؤل آخر عن مدى مشروعية نعت الفكر السياسي في عصرنا بأوصاف دينية، فمثل هذه النعوت هي من سمات العصور الوسطى، حيث كان بالإمكان الحديث عن فكر مسيحي وآخر إسلامي. أما الآن فلماذا يقال: فكر سياسي إسلامي...؟؟

إن هذه التساؤلات وأمثالها إنما تعكس حرفة الالتزام بالتجربة التاريخية لتطور الفكر السياسي الغربي، واتخاذها نموذجاً يقاس عليه. فحيث فصل الفكر الغربي ما بين الدين والسياسة بعد مرحلة العصور الوسطى، ونظر إلى الظاهرة السياسية باعتبارها مستقلة عن الدين، فينبغي النظر إلى ذلك الفصل باعتباره مظهر التطور ومعيار التقدم. ولكن وجهة نظر جديدة أطلقها المفكر الغربي مونتجمري وات حيث أبرز احتمال أن "يصبح الإسلام بحلول عام ٢٠٠٠ واحداً من ست قوى سياسية متميزة في العالم، وستكون القوى الأخرى: الماركسية اللينينية، الماركسية الكونفوشوسية، المسيحية الكاثوليكية،

وربما مزيجاً من النزعة الإنسانية والمسيحية البروتستانتية، البوذية في شكل محتمل مع الهندوسية"^(١٢). وهذه الرؤية نفسها قد أعاد إنتاجها - وفي شكل آخر - المفكر الغربي صمويل هنتجتون في نظريته عن صراع الحضارات^(١٣). وقد أوضح "وات" حين أعلن تنبؤه المحتمل أنه قد يبدو غريباً على الأسماع التي اعتادت النظر إلى الدين على أنه "مسألة تخص التقوى الشخصية فقط"، كما ضللهم - على حد قوله - "الطلاق القائم بين الدين والسياسة في العالم الغربي"، والواقع أن رؤية "وات" إنما تعكس فهماً دقيقاً لخصائص المجتمعات الإسلامية ومفاهيمها الذاتية الكامنة تحت سطح وقشرة مظاهر حداثة مستوردة مزعومة، وبالتالي فقد حدد لنفسه هدفاً أبرزه في مؤلفه عن الفكر السياسي الإسلامي، وهو "إظهار جذور أو تكوين المفاهيم السياسية الفاعلة في العالم الإسلامي الحالي"، والنظر إلى الماضي باعتباره نظر تفرضه ضرورة خاصة في هذه المنطقة في العالم "طالما أن التاريخ عند المسلمين ... لا يزال حياً"، وبالتالي فقد اعتبر أن المفاهيم الدينية الكامنة "في ممارسات البشر في العالم الإسلامي أهم بكثير من

كتابات المنظرين السياسيين^(١٤)، وخلال فترات متعددة لم تنقطع جهود عديدة من المفكرين المسلمين للتأكيد على ارتباط الظاهرة السياسية في المجتمعات الإسلامية بالدين، ومنذ الربع الأول من القرن الحالى وعقب الإعلان عن انتهاء الخلافة رسمياً عام ١٩٢٤م، والجدل الذى أثاره ظهور مؤلف الشيخ على عبد الرازق حول "الإسلام وأصول الحكم"، وحتى انبعاث ظاهرة الإحياء الإسلامى والصحو التى شهدتها السبعينيات لم ينقطع الجدل حول العلاقة بين الدين والسياسة فى الإسلام، وحول مقولة: إن "الإسلام دين ودولة". وقد دعم من هذا الجدل النظرى الفكرى انبعاث حركى يعبر عن استمرارية تاريخية تتمثل فى ظهور جماعات حركية تستدعى من نبع التراث السياسى الإسلامى مقولات ومبادئ توظفها لخدمة أهدافها الحركية، فكان أن شهدنا إعادة بعث لظواهر سياسية شهدها الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى؛ حيث ابتعث من جديد فكر الخوارج بأعمده الأساسية: التكفير والهجرة، وعادت أيضاً صورة جديدة من فكر المعتزلة بأعمده الأساسية: العقلانية والاختيار، وكذلك

الفكر السننى الذى حافظ على سماته التقليدية من: المحافظة والسلفية. أما فكر الشيعة فقد شهد تطوراً أبعد من ذلك ممثلاً فى قيام دولة تتحدث باسمه بعد انتصار الثورة الإسلامية الشيعية فى إيران عام ١٩٧٩م^(١٥). وقد كان ابتعاث كل هذه الاتجاهات فى العصر الحالى لتستدعى وتوظف من المبادئ فى التراث الإسلامى ما يخدم مشروعها السياسى الحركى فى التغيير القائم على فكر سياسى إسلامى معاصر اختلط فيه الرافد الباكستانى المودودى، بالرافد الإيرانى الخمينى، بالموروث الفكرى والحركى لجماعة الإخوان المسلمين التى تنظر إليها طائفة معتبرة من المحللين السياسيين على أنها البوتقة الأم التى عنها ومنها تفرعت عديد من الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى الفكر السياسى الإسلامى.

وبذلك أعاد الظهور المتتالى لهذه الحركات والاتجاهات للإسلام بعده الاجتماعى والسياسى الذى طالما أخففته مشروعات التحديث التى تولتها النخب المختلفة بعد الاستقلال. وكما لاحظ المحلل السياسى الغربى "جيل كيبيل" أن ابتعاث الظاهرة الدينية وإدماجها فى الحركات والمشاريع السياسية، قد أعاد

الاعتبار إلى ما كان قد جرى تنحيته ووضعه في ذمة التاريخ منذ إمضاء الحداثة وقيم العصر التكنولوجي، فالحداثة اليوم - وكما يزعم - تبدو وكأنها فقدت مصداقيتها، حيث تتفجر الحركات الدينية لتعبر عن حركات اجتماعية تحتج بالأساس على وضع الإنسان في العالم، ذلك الإنسان الذي وضعته الأيديولوجية العلمانية في مكانة بعيدة عن وضعه كمخلوق. ومن ثم فإن ابتعاث الفكر السياسي الديني اليوم إنما يضع العلمانية وقيمها وإبحازاتها موضع تساؤل وشك، بل موضع اتهام ومقاضاة... حيث يحملها مسئولية الحروب والكوارث والظلم... إلخ نتيجة الابتعاد عن الله^(١٦).

ومن ثم، فقد شاع نقد الحداثة وما بعد الحداثة، وخاصة بعد فشل العديد من مشروعات التحديث في عديد من الدول الجديدة (النامية)، وبرزت الحاجة للتنقيب في التراث الذاتي بحثاً عن تطوير نموذج ذاتي للتنمية كما فعلت بعض دول جنوب شرق آسيا ونجحت بالفعل، مازالت الدول الإسلامية العربية تبحث عن تطوير نموذجها الذاتي مستعينة في ذلك بحركة إحياء التراث

الإسلامي الذي ما زالت تهيمن عليه في بعده السياسي قضية العلاقة بين الدين والسياسة ومدى استقلال أو عدم استقلال الظاهرة السياسية عن الدين. والمشكلة الحقيقية - من وجهة نظرنا - تبدو في الحاجة إلى بيان وفهم كيف أنها غير مستقلة عن الدين، وكيف أنها غير متطابقة معه في نفس الوقت حتى لا تنقلب السياسة إلى دين ولا يستغل الدين في أمور السياسة. كيف إذن السبيل إلى تحقيق هذا الفهم؟؟

إن السبيل إلى ذلك قد يبدو ممهداً ويسيراً بإيضاح خاصية أساسية ميزت تطور الفكر السياسي الإسلامي، وهي خاصية الجمع والمزاوجة بين الدين (الوحي) والعقل "في تفاعل مستمر". فالثابت أن القرآن وسنة الرسول ﷺ لم يفرضا أو يحددا شكلاً سياسياً معيناً، وإنما تركا الجماعة الإسلامية لتؤسس بنفسها نظامها السياسي، وجاء بعد ذلك عمل الفقهاء والمفكرين في تأصيل "أحكام الوجود السياسي" مسترشدين بمجموعة من المبادئ والقيم المنصوص عليها في القرآن والسنة. وهكذا جاءت الخبرة السياسية الإسلامية كنسيج متكامل من "التوجيه المنزل والعقل المفكر"^(١٧).

والجمع والمزاوجة بين عنصرى الدين (الوحي) والعقل هو الذى يتيح للفكر السياسى الإسلامى المعاصر أن يمارس دوراً داخل الدولة الإسلامية المعاصرة بمؤسساتها الحديثة دون التقييد بأشكال الممارسة التاريخية، ولا بمؤسسات أنتجتها عصور مضت. فهناك مبادئ وأسس هى التى تبلور حقيقة المرونة التى تتسع لاختلاف الزمان والمكان. وبذلك، فإن هناك العديد من الروافد الفكرية التى طرأت ومثلت مشيرات ومنبهات طورت من الفكر السياسى الإسلامى وفرضت عليه مواجهة العديد من القضايا التى مثلت تحدياً فكرياً وحضارياً، ومن أبرزها مفاهيم "العلمانية" و"القومية"، وبرزت حاجة ماسة إلى التجديد والإصلاح والمراجعة النقدية للتراث. وهنا نجد أن الفكر السياسى الإسلامى قد وضع فى أغلب الأحيان فى قفص الاتهام، وكان على المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن يجهدوا أنفسهم للبحث عن دلائل وبراهين تثبت الموقف الإيجابى لهذا الفكر تجاه قضايا عديدة معاصرة مطروحة أمامه كقضايا: المرأة، والأقليات، وحقوق الإنسان، والعلاقة مع الغرب. وقبل كل ذلك قضايا الحكم

والسياسة ومحاولة نفى كون الدولة الإسلامية التى تنادى بها بعض اتجاهات هذا الفكر دولة "ثيولوجية" أو أنها نموذج للاستبداد السياسى.

الإشكالية الثالثة: وتعلق بمفهوم "الإسلامى"، وبمعنى آخر، ما هو معيار "الإسلامية" الذى على أساسه يوصف هذا الفكر السياسى بأنه إسلامى؟
اللغويون يقولون: إن "الإسلامى" من أسلم: أى انقاد - أخلص الدين لله. ودخل فى دين الإسلام، وأسلم أمره لله أى فوضه ورضى بحكمه. و"الإسلام" هو الانقياد والاستسلام لله تعالى، ثم خص استعماله بالدين الذى أرسل الله به محمداً ﷺ وبهذا المعنى وردت كلمة "الإسلام" فى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]. لكن وصف "إسلامى" يحتاج إلى مزيد من التحديد؛ لأن كلمة "إسلامى" قد تستخدم كوصف أو تستخدم كاسم لأشياء قد لا ينطبق عليها هذا الوصف. إذن ما هو أساس الوصف أو معيار الحكم على "إسلامية" شىء ما أو وصفه بأنه "إسلامى"؟..

إن ذلك فى صورته المثلى - يعنى أن يكون هدفه وغايته وسلوكه ومنهجه متطابقاً ومتوافقاً مع ما جاء فى الكتاب والسنة. وهذا المعنى - كما ذكرنا - هو التصور الأمثل - لوصف "الإسلامى"، ولكننا نجد فى الواقع أن هناك ما يوصف بأنه "إسلامى"، ولكنه يتناقض فى بعض جزئياته، مع هذا التصور الأمثل. ومن ذلك مثلاً بعض أحداث التاريخ الإسلامى التى قد تتناقض مع هذه الأصول فى بعض جزئياتها ولكنها تنسب إلى "الإسلام" باعتبار أنها وقعت فى دولة الإسلام أو فى حضارة الإسلام. وكذلك بعض الأفكار المنسوبة إلى مفكرين مسلمين (باعتبار الديانة) أى أن دينهم الإسلام، ولكن قد تجنح آراء بعضهم نحو الجانب الفلسفى أو غيره مما يعتبره بعض الفقهاء مثلاً خروجاً على أصول الإسلام (الكتاب والسنة). أيضاً حال بعض أنظمة الحكم التى تصف نفسها "بالإسلامية" وأيضاً بعض الحركات أو الجماعات التى يطلق عليها هذا الوصف ويصدر عن بعضها أعمال تتناقض مع ما دعت إليه أصول الإسلام من التزام الدعوة بالحقمة والموعظة الحسنة. إذن "الإسلام" فى التصور الأمثل -

وكما يقول د. الرئيس - هو "ما كانت مصادره الأصول المتفق عليها التى تستنبط منها المبادئ الإسلامية. وهذه الشروط لا تنطبق إلا على الأفكار التى قررها علماء الفقه والكلام، أو المؤرخون منهم، فتلك قضايا منطقية، ومصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها، فهى إذن "إسلامية" بحق. وأما ما عدا ذلك فهى إما آراء فردية خاصة، أو مجموعات من الحكم والنصائح، أو هى إرشادات علمية للملك أو الأمير أو الحاكم، تهديه أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية، وتبين له الطريقة التى ينجح بها أو يستبقى ملكه. ويمكن أن تسمى "الآداب السياسية" وبعض هذه مأخوذ من حكم الفرس أو الروم أو الهند، فمصادره أجنبية أو على الأقل ليست "إسلامية" محضة. فهذا الأدب كثير، وألفت فيه كتب عديدة، وله قيمته، وهو جزء من ثقافة الإسلام^(١٨).

وهناك ملمح آخر لوصف "الإسلامى" تتناقض فيه الدلالات من أقصى المعانى الإيجابية التى تبلغ حد التقديس عند المسلمين إلى أقصى المعانى السلبية المتراكمة فى الخيال الغربى على مر العصور عن الإسلام. فحمد أركون

يشير إلى ما تثيره كلمة Musulman الفرنسية من معانى سلبية لدى الإنسان الغربى، وهى معانى لا علاقة لها بأصل معنى الكلمة فى لغة القرآن التى تعنى "إسلام المرء لذاته بكليتها لله" وبذلك جاء المعنى فى الآية ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧]. إنها ذروة الطاعة حينما أقبل إبراهيم على التضحية بولده امتثالاً واستسلاماً وخضوعاً لأمر الله وتسليماً بقضائه. هذا المعنى الذى يجسده أصل الكلمة فى مصطلحها القرآنى يختلف عن المعنى الذى يجسده مجتمع المسلمين "الذين يمثلون فى الوقت ذاته، وبشكل لا ينفصم، مؤمنين وفاعلين تاريخيين منخرطين فى الصراعات السياسية والاجتماعية والأيدولوجية"^(١٩).

ويبرز الخلط والاختلاف بشكل أكبر حينما نشير إلى الاستخدام الشائع لإطلاق وصف "إسلامى" و"إسلامية" على أنه يعنى نفس المعنى ونفس الصورة عند الإشارة إلى العديد من "المجتمعات المتنوعة والممتدة من أندونيسيا وحتى المغرب الأقصى" والتى توصف بأنها "إسلامية". ومن ثم، فإن استخدام كلمة "إسلامى" لوصف مجتمعات

متميزة جداً ينبغى أن يؤخذ بوعى وفهم تام لمحمل الاختلافات والتسيزات من أجل توليد "نظرة نقدية وعلمية لكل مجتمع "إسلامى" على ذاته، وتشجيع هذه النظرة. وعندئذ يتسكن "الإسلام كدين من التحرر من وطأة مشاكل ومسئوليات متعلقة كلياً بالفاعلين الاجتماعيين، وليس لها أى علاقة بالله"^(٢٠). والذى يقصده أركون - على ما يبدو - هو عدم تحميل "الإسلامى" و"الإسلامية" أكثر مما ينبغى. فالإسلام دين، وهو بهذا المعنى وحى إلهى، وهو بهذا المعنى متعال وثابت ومطلق ومقدس.

أما "الإسلامى" كمجتمع أو كفكر أو كفقته... إلخ فهو نتاج تدخل إنسانى، وهو بالتالى غير مقدس وغير مطلق، وأيضاً متباين ومتعدد ومتجسد تاريخياً من خلال فئات اجتماعية وبشر. وكذلك استخدام كلمة "إسلامى" لوصف مجموعة متباينة جداً من الأفكار السياسية ينبغى أن يكون داخل إطار الوعى بحقيقة التباين والاختلاف بين شتى الاتجاهات والأفكار التى هى نتاج اجتهد بشرى، والتى تحمل كلها وصف "فكر إسلامى"، وهى من ثم خاضعة للنقد والتصحیح وبيان أوجه الإيجاب

والنفع أو أوجه القصور والسلب، بل والفساد وعدم الصلاحية في بعض الأحيان. وبناءً عليه فالفكر السياسي الإسلامي لا يشكل كل واحد له سمات واحدة، قد تكون له بعض السمات والخصائص العامة - ولكنه اتجاهات ومدارس متعددة ويعبر عن خصائص تاريخية وبيئية وثقافية، كما أنه لا يحمل أى صفة "مقدسة"، فالقداسة هي للدين، أما الفكر والحضارة والتاريخ كلها نتاج بشري.

ومن هنا، ننبه إلى خطأ البعض الذي ينظر إلى اصطلاح الفكر السياسي الإسلامي بوجهه المعاصر على أنه فكر "أصولي" بالمعنى الاصطلاحي المعاصر لكلمة "أصولية" Fundamentalism، أو أنه فكر جماعات الإسلام السياسي الحركي، والتيارات والمفكرين المنتسبين إلى ذلك الإطار. فهذه وجهة نظر قاصرة تحصر التعدد والتنوع الذي تعرفه اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في نتاج فكري وحيد. ولذلك ننبه إلى أهمية استخدام المفاهيم والمصطلحات بوعي ودقة وفهم للخلفيات والبواعث والأخطاء التي من أبرزها خطأ التعميم في الحكم على كل ما يوصف بأنه "إسلامي" انطلاقاً من سلبات اتجاه

معين أو تجربة معينة بالذات. فالوعي بذلك قد يزيل الكثير من الحساسية والإحساس بالاستهداف "بالمؤامرة" لدى البعض حين تتعرض بعض الأفكار والتجارب السياسية الإسلامية سواء التاريخية أو المعاصرة للنقد بل وللرفض.

الإشكالية الرابعة: وتعلق بالمنهج، وهناك في البداية ملحوظتين أساسيتين نود الإشارة إليهما وهما: أن كل علم أو كل حقل من حقول المعرفة الإنسانية يفرض بطبيعته طريقة تناوله. ومن ثم، ليس من الضروري التطبيق الحرفي لمنهج نظرية، حيث قد يتطلب تناول بعض الموضوعات التي تتسم بجذاتها قدراً من الإبداع والقدرة على الابتكار للتوصل إلى منهج ملائم للتعامل معها. والملاحظة الثانية، أنه بصفة عامة وفي كثير من الأحيان لا يكتفى بمنهج واحد يمكن اعتباره الأفضل؛ بل عادة ما نحتاج إلى أكثر من منهج يأتي في مقدمتها الاستنباط والاستقراء، بالإضافة إلى عدد من الأدوات البحثية.

وانطلاقاً من ذلك نجد أن اختلاط الفكر السياسي عند المسلمين الأوائل بالعقيدة والفقه والفلسفة أدى إلى شيوع المنهج الفقهي والفلسفي ومنهج علم الكلام على أدبيات هذا الفكر في

عصوره الأولى. ومن هنا، فإن التعامل مع هذه الأدبيات والتي تتواجد أصولها في نصوص تراثية يحتاج إلى منهجية خاصة لتحليل النص وفهمه في إطار عصره وبيئته، ويستفاد في ذلك من التطور الحادث في مناهج البحث في العلوم السياسية وأساليب التحليل المطورة كأسلوب تحليل المضمون، وتحليل الخطاب، ونحتاج عادة إلى أكثر من أداة تحليلية لغوية وفقهية للتعامل مع مفردات هذه النصوص. ويزيد من الحاجة إلى ذلك أن الكتابات الحديثة في مجال هذا الفكر قام بها في الأغلب متخصصون ودارسون للتاريخ أو للشرعية الإسلامية؛ إما دراسة تخصصية فقهية، أو دراسة قانونية، أو متخصصون في اللغة العربية والدراسات القرآنية، فسادت في الأغلب أساليب التحليل اللغوي للمفاهيم والبحث عن العلل واستخدام القياس وتفنيد الحجج وإثبات البراهين. ومن أبرز من طبق المنهج القانوني د. عبد الحميد متولى في كتابه "مبادئ نظام الحكم في الإسلام" حيث عالج القضايا التي تناولها في مؤلفه معالجة القاضي الذي ينظر في قضية؛ حيث استمع إلى الإدعاء الذي تمثل في وجهة النظر الأولى حول

القضية، وهي عادة الوجهة التي تحوى أوجه السلب والقصور. ثم، يعرض وجهة النظر الثانية والتي تمثل وضع الدفاع، وفيها يتم تفنيد حجج وجهة النظر الأولى والرد عليها. ثم، بعد ذلك ينطق بالرأى الفصل في المسألة، حيث يعرض قناعاته ووجهة نظره التي يبين فيها تكييفه للقضية مؤيداً أو معارضاً لبعض الحجج والآراء التي وردت في وجهتي النظر المعروضتين. وقد مكنه هذا المنهج الذى استخدمه بتمكن واقتدار من عرض كافة وجهات النظر، وتفنيد بعضها وترجيح بعضها، والموازنة بينها بميزان يحسكه بيديه بإحكام القانونى البارع. فجاء كتابه نسيج وحده ومرجع لا غنى عنه، حتى وإن اختلفت معه فى بعض ما توصل إليه من نتائج^(٢١).

أيضاً، نتيجة لدوران قدر لا بأس به من الكتابات فى هذا الحقل حول مفهوم "الخلافة"، وحول التجربة الإسلامية الأولى فى عصر الخلفاء الراشدين ساد المنهج التاريخي الذى نظر إلى الفكر السياسى الإسلامى على أنه فكر فرق ومذاهب^(٢٢). وعادة ما يسود استخدام هذا المنهج عادة محاذير منها استخدام منهج القياس الفقهي على

التجربة التاريخية التى هى بطبيعتها فريد بزمانها ومكانها وشخصها. فيؤدى مثل هذا القياس إلى نتائج بعيدة عن الواقع. ومن ذلك اعتياد بعض الكتابات استخدام هذا المنهج فى القياس على العهد الراشدى للخلافة مما يجعل إنتاجهم الفكرى من نوع الفكر المثالى على غرار "المدينة الفاضلة"، ومن ثم، لا يكون فكراً واقعياً يعالج بدلاً من أن يحلّم.

إن فوائد المنهج التاريخى عديدة واستخدامه لا غنى عنه، ولكننا ننبه إلى بعض الآثار السلبية التى يمكن أن يؤدى إليها الإغراق فى استخدام هذا المنهج، ومنها على سبيل المثال أن تتحول دراسة الفكر السياسى الإسلامى إلى دراسة لتاريخ هذا الفكر، بدلاً من دراسة الفكر ذاته وتحليله، والأسلوب التقليدى المتبع هو السرد التاريخى الوصفى للفكر السياسى، وأبرز سلاحيات هذا النهج أنه يعرض الأفكار بشكل مفكك منفصل وبشكل منمط، وبحجة الالتزام "بالموضوعية" يتم عرض الأفكار بشكل جامد، وبذلك فإن "الأفكار بالشكل الذى نجده فى مؤلفات التاريخ الوصفى للفكر السياسى تمثل فى الواقع ما تمثله

قوائم الأسماء التى يتضمنها دليل التليفون"^(٢٣).

وقد يخفف من هذا الجمود استخدام منهج نقدى تحليلى يبرز إلى أى حد ساهمت هذه الأفكار فى التأثير أو التمهيد لحدوث تغيرات معينة فى البيئة السياسية أو العلاقات أو المؤسسات بشكل يشعرنا بجدواها وأهميتها، فليس من المهم أن نردد على أسماع الطلاب بشكل يدعو للملل ما قاله هذا الفكر أو ذاك، ولكن الأهم هو إخضاع هذا الرأى للتمحيص وتنمية ملكة النقد وبيان العلاقة بين الأفكار والبيئة وكافة المتغيرات المحيطة باعتبار أن عقل المفكر هو بمثابة "نظام"، وفكره هو أحد مخرجات هذا النظام. وننبه إلى أن دراسة الفكر السياسى الإسلامى عن طريق السرد الوصفى التاريخى ينبغى أن تتم فى ضوء الوعى باختلاف الألفاظ التى تستخدم للتعبير عن ظواهر معينة، فلكل عصر تعبيراته وألفاظه الشائعة. ويفيد ذلك عند دراسة عديد من المفاهيم "كالحكم" و"الحكومة" و"الحاكمية"، وغيرها.

أيضاً، مما ينبغى التنبيه له - بهذا الصدد - أهمية تفهم الفترة التاريخية التى تتعلق بموضوع الفكر وشخص

المفكر وبمولد الفكرة وتطورها، وأن تتعدد المصادر وتختار بعناية فائقة؛ حتى لا يحدث تركيز في اتجاه معين بالذات تمارس فيه عملية انتقائية قد لا تخلو من تحيز. وخطورة هذه الانتقائية أنها قد تركزنا في عدد مكرر من المفكرين الذين اصطلح على تسميتهم "بالشوامخ"، واعتبار أنهم فقط المعبرين عن الفكر السياسي الإسلامي في مراحل متعددة. وفي هذا اختزال كبير للفكر وحصره في النتاج الفكري لعدد من الشخصيات الذين يتكرر ذكرهم. والمنهج المعتاد - بهذا الخصوص - هو جعل المفكر هو وحدة التحليل، بمعنى أن يكون منهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي هو عرض لعدد من المفكرين ومؤلفاتهم وآرائهم. بمعنى تقديم قراءة عن المفكر. وقد يلجأ إلى منهج آخر يجعل الفكرة أو الموضوع هو وحدة التحليل، وقد يفضل هذا المنهج سابقه في أن يساعد على فهم الفكرة وتطورها وتطورها، ويقدم أيضاً الفكر السياسي الإسلامي بشكل يساعد على فهم الاستمرارية التاريخية لبعض الأفكار والتعرف على متغيراتها الأساسية ومتغيراتها التابعة. إلا أنه من ناحية أخرى قد يؤدي إلى الخلط ما بين الفكر

السياسي والنظرية السياسية بشكل أكبر بكثير مما تجده في المعتاد من تداخل بينهما. وكذلك، قد يحدث خلط بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية والمذاهب السياسية؛ ولذلك وجدنا من المؤلف - في هذا الإطار - عرض ما ينتمي إلى الفكر السياسي الإسلامي تحت اسم "النظرية السياسية الإسلامية" أو تحت اسم "الفلسفة الإسلامية" أو تحت اسم "المذاهب السياسية". ومن الشائع أيضاً أن يتم تدريس مقررات من هذا الفكر ضمن مقررات تحمل بعض الأسماء المذكورة آنفاً.

ثانياً: حالة الحقل في بعض أقسام العلوم السياسية بجامعة مصر وبعض الجامعات العربية والإسلامية:

نبدأ بمصر وبقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة وقد اعتنى القسم بتدريس الفكر السياسي الإسلامي منذ وقت مبكر، وكان من قبل يدرس للتعريف به ضمن مادة مبادئ العلوم السياسية للسنة الأولى. أيضاً، خصص جزء من مقرر تطور الفكر السياسي للفرقة الثانية لمناقشة بعض نماذج من الفكر الديني (مسيحي، وإسلامي)، وقد أخذ الدفع قدماً نحو الاهتمام بتدريس مقرر مستقل

عن الفكر السياسى الإسلامى. وبعد التطور الذى أدخل على المقررات، ووضع مقررات اختيارية، كان من نصيب الفكر السياسى الإسلامى تخصيص ثلاث ساعات له كمادة اختيارية (فى البداية كانت أربع ساعات) لطلبة السنة الثانية قسم العلوم السياسية، وأيضاً تخصيص ثلاث ساعات له كمادة اختيارية لطلبة السنة التمهيدية للدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه). وأعرض لجانب من خبرتى الذاتية، حيث شاركت فى تدريس هذا المقرر لعدة أعوام. وفى البداية كان علينا أن نراعى فى محتوى المقرر للفرقة الثانية أنه يدرس لمدة فصل دراسى واحد فقط، وأن الطلبة يتناولون بعض شواىخ هذا الفكر ضمن مادة تطور الفكر السياسى؛ لذلك، ونظراً لتشعب محتويات المادة وتعدد مفرداتها، فقد اتبعنا أسلوب عدم تكرار المقرر الذى ندرسه فى أى سنة دراسية فى السنة التى تليها، على أن يشمل المحتوى عادة على جزء ثابت يكون بمثابة مقدمة تشمل مصطلح المادة، وأصول هذا الفكر وروافده فى العصر الحديث، ومصادر دراسته والمناهج المستخدمة، ثم نركز على موضوع معين من

موضوعات الفكر السياسى الإسلامى. وبذلك اعتنى المقرر دوماً بتحليل المفاهيم الأساسية لهذا الفكر وتحليل مواقف المذاهب والمدارس المختلفة وكبار مفكريه قديماً وحديثاً، كما وجهت العناية إلى الحرص على تناول الفكر السياسى الإسلامى المعاصر بقضاياها ومفكريه.

أما بالنسبة للسنة التمهيدية للدراسات العليا فنظراً لأن المقرر يدرس على مدى فصلين دراسيين فإن الفرصة أكبر لتحقيق مزيد من العمق والتأصيل وتأهيل الطالب للبحث العلمى فى موضوعات الفكر السياسى الإسلامى. وفى بداية هذه المادة كان هناك احتمال عال أن نواجه بطالب ليست لديه فكرة مسبقة أو خلفية عامة عن هذا الفكر، فكان علينا أن نبذل جهداً فى سبيل التأكيد على المفاهيم والكليات العامة، ولكن بعد مرور عدة سنوات على تدريس المادة فى مرحلة البكالوريوس، أصبح لدينا طالب احتمال سبق دراسته للمادة أكبر من ذى قبل؛ ولذلك طورنا المقرر من حالة التركيز على المدخل والمقدمات والتعريفات والكليات والمفاهيم الأساسية، إلى التركيز على الدراسة العميقة المتأنية لقضايا كبرى،

واستعراض آراء المفكرين المسلمين القدماء والمحدثين والمعاصرين، حتى نتابع تطور الفكر واستمراريته. وأيضاً، نتابع تبلور الأفكار وتفاعلها مع واقع البيئة ومقتضيات العصر.

وإذا انتقلنا إلى باقى أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية، فلدينا معلومات متوافرة بشأن بعضها. والملاحظة العامة - بهذا الخصوص - هي تدريس الفكر السياسى الإسلامى ضمن محتوى مقرر آخر كتطور الفكر السياسى أو النظرية السياسية، وعدم وجود مقرر مستقل يتناول الفكر السياسى الإسلامى على وجه الخصوص. وتتحدد الجزئيات الداخلية فى مقررات مواد أخرى والخاصة بالفكر السياسى الإسلامى وفقاً لرؤية أستاذ المادة.

ففى قسم العلوم السياسية بكلية التجارة بجامعة الإسكندرية تدرس بعض موضوعات الفكر السياسى الإسلامى ضمن محتوى مادة. تطور الفكر السياسى، وهى تدرس بواقع ثلاث ساعات أسبوعياً للفرقة الرابعة طوال العام. وقد قسم المقرر إلى قسمين: أحدهما: خصص لتدريس الفكر السياسى الإسلامى.

أما فى قسم العلوم السياسية بكلية التجارة بجامعة أسيوط، فإن تدريس الفكر السياسى الإسلامى يدخل ضمن عدة مقررات منها: مبادئ العلوم السياسية فى السنة الأولى، كذلك يتم تدريس بعض الجزئيات الخاصة بالمادة ضمن مقرر تطور الفكر السياسى، وذلك فى فترة العصور الوسطى، حيث يتم تناول الفكر المسيحى والفكر الإسلامى من خلال بعض شوامخ هذا العصر، ثم تناول الحركة الإصلاحية عند محمد عبده ومدرسته. وفى كل الأحوال يعتمد تقرير موضوعات من الفكر السياسى الإسلامى ضمن محتوى أى مادة على رؤية الأستاذ، وليس على وجود مقرر مستقل يحمل اسم الفكر السياسى الإسلامى. ومن خلال اطلاعنا على نسخة من المنهج المقرر والخاص بتطور الفكر السياسى لاحظنا أن الجزء الذى خصص من المقرر لتدريس الفكر السياسى الإسلامى يركز على الخصائص العامة لهذا الفكر ومصادره الرئيسية، ثم المفاهيم النظرية التالية: الحاكمية، الخلافة، العلم، العدالة، المساواة، الإرادة الحرة، الأمة، الوسطية، الشورى. ثم يتناول النظم والتطبيقات السياسية فيقسمها إلى: نظم سياسية

عادلة تتميز أهم أسسها العامة بالتزام الشرعية الإسلامية والعدل، ونموذجها الأمثل هو الخلافة الراشدة، وخصائصها العامة: البيعة، والشورى، والمشاركة السياسية. ثم نظم سياسية غير عادلة، أسسها العامة التزام جزئى بالشرعية الإسلامية، ونماذجها التطبيقية ما اسماء: الملك Monarchy، المبدأ Oligarchy، ثم الطاغوت Dictatorship. وأهم خصائصها تطبيق نسبى للشورى إن وجدت وهكذا نجد أن المقرر يمزج بين الفكر والنظرية والنظم، ثم يخصص بعض جزئيات المقرر لدراسة بعض "الشوامخ" فيتناول الماوردى، وابن خلدون، ونلاحظ عدم تخصيص أى جزئية من المقرر لتناول الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، وبذلك يسير المنهج مع التقليد المتبع فى تدريس مادة تطور الفكر السياسى على وضع الفكر السياسى الإسلامى فى موضعه من منظومة هذا التطور عند مرحلة العصور الوسطى وما بعدها حتى محمد عبده^(٢٤).

أما قسم العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة^(٢٥) فيوجد به ثلاث مقررات تتناول ما يتعلق بالفكر السياسى الإسلامى، الأول: يحمل عنوان

Muslim Political Thought، والثانى: تحت عنوان Islam & Politics in Comparative Analysis، أما الثالث: فهو بعنوان Contemporary Political Islam in the Middle East، والملاحظ على هذه المقررات كيف أنها تواكب إيقاع التطورات العالمية، حيث يتابع الاهتمام الأكاديمى ما ينبثق من ظواهر كظاهرة "الإسلام السياسى". وهذا ملمح هام نلفت النظر إليه حتى لا يتوقف تناول الفكر السياسى الإسلامى عند مراحل معينة فى القرن التاسع عشر أو بالكاد النصف الأول من القرن العشرين، وتتجاهل كافة التطورات المعاصرة التى جعلت الظاهرة السياسية الإسلامية والفكر المصاحب لها محط اهتمام مراكز البحوث فى أوروبا وأمريكا، بل وأيضاً فى القارة الآسيوية. وبالتالي فإن طالب العلوم السياسية لدينا فى حاجة ماسة عند دراسة الفكر السياسى الإسلامى أن يعرف وأن يفهم ويعى ما يدور من حوله من ظواهر ومتغيرات معاصرة، الأمر الذى يجعل لدراسته للفكر السياسى الإسلامى فائدة علمية ملموسة إلى جانب الفائدة النظرية المتحققة من التعرف والفهم لهذا الحقل الهام من حقول المعرفة الإنسانية.

ومن مصر إلى بيروت، في قسم العلوم السياسية (دائرة العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية ببيروت) تتم دراسة الفكر السياسي الإسلامي على نطاق واسع، وعلى مستويات متعددة في جميع المراحل (البكالوريوس والدراسات العليا). وهي مادة غير إلزامية (اختيارية) إلا للذين يتخصصون في النظريات السياسية، وتختلف عدد الساعات التي يحصلها الطلبة من طالب إلى آخر، حيث تتبع الجامعة النهج الأمريكي الذي يعطى الطالب مجالا واسعا في اختيار مواده وتخصصه. وقد ازداد الاهتمام بالفكر السياسي الإسلامي في هذا القسم في السنوات الأخيرة. والملاحظ من خلال فحص قائمة توصيف المقررات أن تدريس الفكر السياسي الإسلامي يتركز في مقررين هما:

I- Islamic Political Thought.

II- Islamic Political Thought.

حيث يتم في الأول استعراض هذا الفكر منذ عهد الرسول حتى القرن الرابع عشر الميلادي مع التركيز على الخبرة التاريخية للمجتمع الإسلامي. وفي المقرر رقم (2) يتم استعراض الفكر السياسي الإسلامي منذ ابن خلدون

وحتى القرن التاسع عشر مع التركيز على نمو المؤسسات. ونلاحظ أن المقرر يميل إلى أن يكون دراسة لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي، ويقف عند الحقبة المعتادة في القرن التاسع عشر، وذلك من خلال منهج تاريخي وصفي يعد هو السمة الغالبة في تدريس هذا المقرر. بالإضافة المعاصرة في تناول هذا الفكر تبدو من خلال مقرر يحمل اسم Islamic Political Institutions. وفيه يتم استعراض المؤسسات والتطبيقات السياسية المعاصرة استناداً إلى خلفية تطورها التاريخي. أيضاً هناك Senior Seminar في النظرية السياسية الإسلامية يتم فيه تناول موضوعات محددة بعمق وتفصيل. ويبدو من خلال المقرر الذي يحمل عنوان Senior Seminar Arab Politics، وبحسب ما جاء في توصيفه أنه يعالج الاتجاهات الأيديولوجية، والنظم السياسية التي انبعثت في العالم العربي منذ انتهاء الخلافة العثمانية التي يعبر عنها بلفظ "الأمبراطورية" Ottoman Empire.. وبذلك يبدو الاتجاه السائد في هذا القسم عند تناول الفكر السياسي الإسلامي التوقف به عند حقبة معينة

فهو يتم تناوله فى شكل تطور تاريخى على مرحلتين؛ الأولى: منذ بدايته وحتى القرن الرابع عشر الميلادى، والثانية: حتى القرن التاسع عشر. وبعد هذا التاريخ فإن المقرر الموجود يحمل اسم الفكر "العربى" وليس "الإسلامى"، وبالتالى ينحو منهج التناول منحى يكرس وجود فجوة متمثلة فى نهاية الخلافة بما يوحى بتوقف الفكر السياسى الإسلامى عند هذه المرحلة. وقد تم استدراك هذه الفجوة فى المقرر الذى أدرج فى قائمة مقررات الدراسات العليا بدائرة العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية ببيروت فى يونيو ١٩٩٢م^(٢٦)، وذلك عن طريق مقرر يحمل اسم الفكر الإسلامى والعربى الحديث Modern Islamic and Arab Thought، وهنا نلاحظ الربط بين الفكر الإسلامى والعربى فى المرحلة الحديثة، باعتبار أن هذه المرحلة التى شهدت نمو وانبثاق فكر "العروبة" هى مرحلة مزاجية ما بين توفيق وصراع بين "العروبة" و"الإسلامية"، بين الفكر العربى (العروبة) وبين الفكر الإسلامى. ويوضح توصيف المقرر أنه يتناول من خلال دراسة تحليلية عميقة موضوعات السياسة فى الفكر العربى الإسلامى

خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل موضوعات التحديث والأصولية. وبذلك لا يخرج وضع هذا المقرر عن الروح العامة التى تنظر إلى تناول الفكر السياسى الإسلامى تناولاً مرحلياً بتسلسل تاريخى يدرس أثر التفاعل بين الأحداث التاريخية وبيئة الفكر على تطوره؛ ولذلك فهو يسمى فكراً سياسياً إسلامياً فى المرحلتين الأولى والثانية.

ثم فى المرحلة الثالثة يسمى فكراً إسلامياً وعربياً حديثاً، وذلك فى اتساق مع واقع المرحلة التى شهدت اختلاط وصراع الأفكار الإسلامية بالأفكار العروبية القومية.

ويبدو الربط بين الفكر الإسلامى والعربى واضحاً أيضاً فى منهج تناول هذه المادة فى قسم العلوم السياسية بالعراق؛ حيث اسم المادة الفكر السياسى العربى الإسلامى. ولكن الربط هنا فى اسم المادة بين "العربى" و"الإسلامى" يبدو أنه من وجهة نظر أخرى غير الوجهة السابقة، فهو ربط فى جميع مراحل تطور هذا الفكر، وينبع من قناعة بأن هذا الفكر "عربى" فى إطاره الأول، و"إسلامى" فى إطاره الثانى، وهو حصيلة المزاجية والتفاعل بين الثقافة العربية والرسالة الإسلامية،

فهو من ثم "فكر عربى إسلامى" (٢٧). ويتم تناوله فى السنة الرابعة بقسم العلوم السياسية؛ حيث يقسم المقرر إلى قسمين؛ الأول: خاص بماهية الفكر السياسى العربى الإسلامى ومصادره وخصائصه واتجاهاته الأساسية؛ حيث يدرس الاتجاه السياسى الفلسفى، وفيه يدرس فكر الفارابى وابن سينا، والاتجاه السياسى الفقهى، ويعرض فيه فكر الماوردى وابن تيمية، والاتجاه الكلامى عند القاضى عبد الجبار المعتزلى والشريف المرتضى، ثم الاتجاه الخلدونى الذى يعد ابن خلدون علماً عليه. ويلاحظ أن هذا هو نفس التقسيم - تقريباً - الذى اتبعه د. فاضل زكى محمد فى كتابه الذى يحمل اسم "الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره" ويبدو أن ذلك كان اتجاه القسم أو تأثير أستاذ المادة على منهج دراستها.

وفى الجزء الثانى من المقرر: يتم تناول مرحلة انتهاء الخلافة العثمانية وانبثاق اتجاهات جديدة فى الفكر السياسى العربى، نعتها د. عبد الرضا الطعان "بالاتجاه الليبرالى لدى الطهطاوى، والاتجاه الثورى لدى الأفغانى، والاتجاه الاصلاحى لدى محمد

عبد ررشيد رضا، ثم الاتجاه القومى بأبعاده المختلفة" (٢٨).

وهنا نلاحظ كيف تتم معالجة الاتجاه القومى من داخل منظومة الفكر السياسى الإسلامى، وقريب من ذلك ما يتزدد على السنة بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين من أن التمييز القومى العربى خرج من "عباءة الفكر الإسلامى وتاريخ فضال علمائه" (٢٩).

وليس هنا موضع مناقشة مدى صحة هذه المقولة أو الاعتراضات التى تواجهها من قبل بعض المفكرين القوميين المعاصرين، ولكن ما نلفت النظر إليه هو كيف يتم تناول التطور التاريخى للفكر السياسى الإسلامى ومعالجته باعتبار أنه فى أحد مراحل نظر إلى الفكر القومى على أنه أحد الاتجاهات المتفرعة منه أو المنفصلة عنه، وقد عبرت عن بعض هذه الجحادات المناقشات التى شهدتها ندوة الحوار القومى الدينى عام ١٩٨٩م، ثم المؤتمر القومى الإسلامى عام ١٩٩٤م (٣٠).

بقى أن نستعرض حال تدريس الفكر السياسى الإسلامى فى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وقد أنشئت عام ١٩٨٣م بهدف ترسيخ القيم الإسلامية، وبناء شخصية الطلبة

والطالبات فكرياً وقيادياً على أسس تستند إلى المنهجية الإسلامية القائمة على مفاهيم التوحيد، والاستخلاف، والسنن. ومن ثم، فهي - كما جاء في الدليل الصادر عنها^(٣١) - تؤهل طلبتها للإسهام في إرساء نظام اجتماعي تصبح فيه المثل الإسلامية جزءاً من الممارسة اليومية. وحدير بالذكر أن المنهج السائد في فلسفة الجامعة يقوم على أساس "إسلامية المعرفة"، وهي الدعوة التي يتبنّاها المعهد العالمى للفكر الإسلامى. وقد قامت هذه الدعوة على مبادرة من عدد من علماء الاجتماع المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن روادها الأوائل د. إسماعيل الفاروقى.

انطلاقاً من هذه الأسس يأتى تدريس الفكر السياسى الإسلامى فى هذه الجامعة فى قسم العلوم السياسية الذى يتبع كلية معارف الوحي والتراث الإسلامى والعلوم الإنسانية، وهى إحدى كليات ثلاث بدأت بهم الجامعة. وهذا بالإضافة إلى تدريس جزئيات وموضوعات من الفكر السياسى الإسلامى ضمن مقررات فى قسم الفلسفة، وقسم معارف الوحي والتراث الإسلامى. ومن مقررات هذا

القسم نذكر مقررات: الفكر السياسى الإسلامى ونظامه، المفكرون المسلمون المحدثون، الحركات الإسلامية المعاصرة، موضوعات معاصرة والحركة الإسلامية. وفى هذا المقرر يتم تناول موضوع "أسلمة المعرفة": جذوره التاريخية، وروافده المعاصرة. وفى قسم الفلسفة يدرس ضمن مقرر فلسفة العصور الوسطى تأثير المسيحية واليهودية والإسلام على الفلسفة فى العصور الوسطى، ويتم تناول أوجستين، وموسى بن ميمون، الغزالي، ابن سينا، وابن رشد، وتوما الأكوينى.

أما فى قسم العلوم السياسية بهذه الجامعة فيدرس الفكر السياسى الإسلامى ضمن مقرر "تاريخ الفكر السياسى (١)"، وذلك فى موضعه من تطور الفكر السياسى فى العصور الوسطى، ويتم تناول الماوردى والفارابى والغزالي وابن تيمية وابن خلدون. أما فى مقرر "تاريخ الفكر السياسى (٢)" يتم تناول الفكر الغربى الحديث بعد ميكافيللى، والفكر السياسى الإسلامى بعد ابن خلدون. ويوجد مقرر آخر يحمل اسم الفكر السياسى الإسلامى المعاصر. وحدير بالذكر أن الجامعة تتبع نظام الساعات المتعددة، ومن هنا تتعدد

المقررات التى تدخل فيها دراسات سياسية إسلامية سواء فى مجال الفكر السياسى أو مجال العلوم السياسية الأخرى. وقد لاحظنا على مقررات الفكر السياسى الإسلامى بالجامعة الإسلامية بماليزيا اهتمامها بتناول المرحلة الحديثة والمعاصرة لهذا الفكر، مع الاهتمام بمرحلة البواكير الأولى والمرحلة الوسيطة. كذلك لاحظنا تنوع المقررات وشمولها لعديد مما يتطرق إليه الفكر السياسى، مع اهتمام خاص بمنطقة جنوب شرق آسيا وماليزيا، وهذا أمر طبيعى لوقوع الجامعة فى هذه المنطقة. ولا يتسع المقام لتعداد أسماء كل المقررات، ونكتفى بما ذكرناه آنفا.

وبعد،... ماذا عن مستقبل تدريس الفكر السياسى الإسلامى؟

لقد شاهدنا تصاعداً فى الاهتمام بتدريس هذه المادة مع تصاعد المد الإسلامى فى العالم الإسلامى وفى أركان شتى من المعمورة، الأمر الذى يثير مخاوفاً تتعلق بأن يتأثر تدريس هذه المادة وتقريرها أو عدمه بمنحنى الصعود والهبوط لهذا المد، وبخاصة مع تصاعد موجات التطرف والإرهاب التى تشهدها مناطق شتى من العالم على يد

جماعات تنتمى إلى أديان متعددة. ومما لا شك فيه أن تأثير السياسات العالمية والسياسات المحلية ليس ببعيد وخاصة بالنسبة لبعض المقررات التى تتسم بحساسية بعض موضوعاتها كتلك المتعلقة بالفكر السياسى الإسلامى، مما قد يحرماننا من الاستفادة من الخبرة السياسية التى يتيحها التراث الإسلامى. ولكن الجامعات بأقسامها العلمية المختلفة هى حصون العلم التى يقوم عليها رواده الذين يضطلعون بدورهم فى قيادة ومجتمعاتهم وتصحيح المفاهيم الخاطئة، والكشف عن كنوز المعرفة الإنسانية والإفادة منها. ومن ثم، يقع على عاتق القائمين بتدريس هذه المادة مهمة فى غاية الدقة، وأمانة فى غاية المسئولية وهى فى الكيفية التى ينقلون بها موضوعات هذا الحقل إلى عقول طلبتهم، فيبصرون بالنواحي الإيجابية، وينبهون على النواحي السلبية، ويكونون أمناء فى بيان وجهات النظر المختلفة دون الحجر على عقلية الطالب، وإتاحة الفرصة له لتكوين رأيه، وتدريبه على المنهج العلمى الموضوعى، وبذلك يتاح لهذا الحقل الهام من حقول المعرفة السياسية أن يؤدي دوره الإيجابى المأمول.

فهناك فكر سياسي إسلامي وتراث سياسي إسلامي يستحق أن نتعامل معه كحقل مستقل، وليس فقط كحلقة في سلسلة التطور الفكري السياسي في سياق اعتبار أن تطور الفكر السياسي معنىً بحضارة عالمية واحدة بدأت من عند الفكر اليوناني وتتابعت حتى الفكر الحديث، وهي غريبة بالأساس، ولا يمثل الفكر السياسي الإسلامي - في أحسن الأحوال - إلا إحدى حلقاتها، وتستلزم تأكيد استقلالية هذا الحقل فك حصار التعامل معه من خلال الأطر والمفاهيم "الاستشراقية" التي تسقط عليه الخبرة السياسية الغربية ومفاهيمها وأطرها النظرية وتناقش قضايا الفكر السياسي الإسلامي على نفس أسسها، وأيضاً تحريره من هيمنة المناهج الفقهية

والتاريخية والفلسفية، وتطوير مسالك واقترايات التحليل الفكري السياسي، وتلك رسالة المتخصصين الدارسين للعلوم السياسية، وتنويع أساليب تدريسه ما بين أسلوب المحاضرة وإعطاء المعلومات للطالب بشكل تلقيني إلى تدريسه على البحث عنها، والوصول إليها بنفسه، والرجوع إلى المراجع والمصادر، إلى أسلوب الحلقات النقاشية وورش العمل لتدريب الطالب على الحوار والمناقشة وتبادل وجهات النظر وتكوين الرأي وتنمية ملكة التفكير التي هي أسمى ما يمتلك ويتميز به الإنسان، حتى يتكون لدى الطالب المنهجية الناقدة والمرشحة التي تمكن من أن يميز بنفسه بين كل ما يراه وما يسمعه من وقائع وأفكار.



الهوامش

- (١) الدراسات بهذا الصدد أكثر من ان يحصيتها حصراً. ونذكر منها على سبيل المثال: فرانسوا بورجوا. الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة د. لورين زكري، (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م). محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي. (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٧م). د. حسنين توفيق، أمانى مسعود، "ظاهرة الإحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية"، مجلة منبر الحوار، السنة ٧، العدد ٥٢، صيف ١٩٩٢م. وانظر أيضاً: Nazih El-Ayubi, Political Islam, (London: Routledge, 1990)
- (٢) انظر: د. عبد الرضا الطعان، "بعض المشكلات الخاصة بتدريس تاريخ الفكر السياسى فى الوطن العربى"، فى: د. عبد المنعم سعيد (محرر)، تدريس العلوم السياسية فى الوطن العربى، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٠م)، ص ١٢٣ وما بعدها.
- (٣) تلقينا ردوداً من: د. أحمد موصلى - الجامعة الأمريكية ببيروت، د. عبد العزيز صقر - جامعة الإسكندرية، د. حسن بكر، د. منير محمود البدوى - جامعة أسيوط، د. عبد الخبير عطيا الله المعار حالياً بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
- (٤) من أشهر المراجع بهذا الخصوص: محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٨٠م). د. ت. عبد القادر البغدادى الفرق بين الفرق، (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٨٠م).
- (٥) انظر: د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظرات السياسية الإسلامية، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٧، ١٩٧٩م)، ص ٩٠.
- (٦) انظر: ابن النديم (محمد بن إسحق)، الفهرست، (القاهرة: مطبعة الاستقامة ١٩٤٨م)، ص ٢٥٠.
- (٧) انظر: المسعودى (على بن الحسين)، مروج الذهب، (القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٥٨م) ج ٢، ص ١٢٤، ١٢٥.
- (٨) انظر: د. محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص ٩٨، ٩٩.
- (٩) انظر: محمد أبو زهرة، الشافعى: حياته وعصره، (القاهرة: دار النكر العربى، (د. ت.))، ص ١٣٤ - ١٣٥.
- (١٠) د. الرئيس، مرجع سابق، ص ١٠.
- (١١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (١٢) انظر: مونتجمرى وات، الفكر السياسى الإسلامى "المفاهيم الأساسية"، ترجمة: صبحى الحديدى، (بيروت: دار الحداثة، ط ١، ١٩٨١م)، ص ٥.
- (١٣) انظر: Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", Foreign Affairs, (summer 1993), pp. 22-49.
- (١٤) وات، مرجع سابق، ص ٦.

- (١٥) تناولنا عرضاً وتعليلاً لتلك المدارس الفكرية في رسالتنا للدكتوراه، انظر: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه منشورة، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥م).
- (١٦) انظر: جيل كييل- يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان الثلاث. ترجمة: نصر مروة. (قبرص: دار قرطبة. ١٩٩٢م) ص ٩-٢٩.
- (١٧) انظر: د. حامد ربيع، "إشكالية التراث وتدریس العلوم السياسية في الجامعات العربية"، بحث مقدم في ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربي المنعقد بلارناكا - قبرص. في الفترة من ٨/٤ فبراير ١٩٨٥م، ص ٧.
- (١٨) الرئيس، مرجع سابق، ص ٢٠٠١٩.
- (١٩) انظر: د. محمد أركون. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط ٢، ١٩٩٢م)، ص ٥٤، ٥٥.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ٥٥، ٥٦.
- (٢١) راجع: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، (مصر: دار المعارف، ط ١، ١٩٦٦م).
- (٢٢) انظر: أبو زهرة. المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٥.
- (٢٣) د. عبد الرضا الطعان، مرجع سابق، ص ١٣١. وانظر تناولاً ومن منظور مختلف في: د. فتحية النبراوي، د. محمد نصر مهنّا. تطور الفكر السياسي في الإسلام، (جزئين)، (مصر: دار المعارف، ط ١، ١٩٨٤م).
- (٢٤) نلاحظ التأثير بالمنهج المتبع في قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد - جامعة القاهرة. واعتماد كتاب د. حورية مجاهد مرجعاً أساسياً ضمن المراجع التي يوجه إليها الطلاب. انظر د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ط ١٩٨٦م). وانظر د. منير محمود البدوي السيد، مقرر مادة تطور الفكر السياسي للفرقة الثالثة - شعبة العلوم السياسية، (جامعة أسيوط: كلية التجارة، ١٩٩٤/١٩٩٥م).
- (٢٥) انظر: Schedule of Courses for Political Science, (A. U. C. Spring Semester, 1995 - 1996), pp. 53-55.
- (٢٦) Course Description, Department of political Science and public Administration, (A. U. B. Harch & June, 1992).
- (٢٧) انظر: وجهة النظر هذه في: د. فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، (بغداد: دار الطبع والنشر الأهلية، ١٩٧٠م).
- (٢٨) د. عبد الرضا الطعان، مرجع سابق، ص ١١٢.

- (٢٩) انظر: الورقة التي أعدتها لجنة من التيار الإسلامي مؤلفه من (أ. فهمي هويدي، د. محمد سليم، د. محمد عمار، د. يوسف القرضاوي) بعنوان "قراءة لحال الأمة". والمقدمة إلى: المؤتمر القومي الإسلامي. (بيروت، أكتوبر ١٩٩٤م)، ص ٦.
- (٣٠) انظر: أوراق عمل ومناقشات ندوة "الحوار القومي الديني"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م). وانظر أوراق عمل ومناقشات "المؤتمر القومي الإسلامي"، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م).
- (٣١) انظر: دليل الدرجة الجامعية الأولى، إصدار: إدارة القبول، (الجامعة الإسلامية بتاليزيا، ١٩٩٤/١٩٩٥م)، ص ١٠٥ - ١١٢.



**نحو منهجية إسلامية علمية
لتدريس مادة النظام
السياسي الإسلامي^(*)
د. علي القريشي^(**)**



معنى المنهج:

لمصطلح "المنهج" معان مختلفة، فمرة
يعنى به طرق البحث فى علم من العلوم
الطبيعية أو الإنسانية أو الشرعية، ومرة
يستخدم بمعنى المذهب الفكرى العام
كقولنا: المنهج الإسلامى والمنهج
العلمانى، أو المذهب الفكرى العام فى
حقل معين كقولنا: المنهج الاقتصادى
الإسلامى والمنهج التربوى الإسلامى.. إلخ.
وفى الإطار التعليمى يستخدم
المصطلح للدلالة على الإعداد العلمى
والتنظيم التطبيقى لمادة من المواد
التعليمية وما يتصل بها من خبرات
وأنشطة مدرسية، والمنهج بهذا المعنى
الآخر له أربعة عناصر أساسية هي:

- ١- المحتوى المعرفى.
 - ٢- الأهداف التربوية.
 - ٣- طرق وأساليب تدريس المادة.
 - ٤- طرق وأساليب التقويم^(١).
- والمنهج بهذا المعنى هو موضوع هذه
الدراسة.
- حدود الدراسة:**
- سترکز دراستنا على محاولة الوصول
لمقترح تدريسى لمادة النظام السياسى
الإسلامى يشتمل على المحتوى وتحديد
الأهداف، والعناية بهذين العنصرين
تفرضهما حقيقة أن المحتوى والأهداف
هما روح المنهج وقاعدته الفكرية، كما
أن البحث عند هذا المستوى يشكل
الخطوة الأولى التى ينبغى البدء بها فى

(*) بحث مقدم إلى ندوة: "المناهج التعليمية الإسلامية وطرق تدريسها ومناهج البحث والتأليف فيها" التى

عقدت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بتاريخ ١٣/٤/١٩٨٨.

(**) مدرس التربية والإعلام الإسلامى - جامعة الأمير عبد القادر.

ظل طرح مشروع أسلمة المناهج التعليمية.

إشكاليات إعداد المادة العلمية لمحتوى المنهج:

أول عمل يواجه واضع منهج مادة من المواد هو توفير المادة العلمية التي ينبغي أن ينظمها محتوى المنهج، والسعى لتوفير مادة علمية صحيحة ودقيقة لمنهج مادة النظام السياسى الإسلامى يواجه إشكالين:

الأول: عملية اختيار المادة العلمية المعبرة:

لا يمكن بناء منهج تعليمى دون معرفة علمية جاهزة، فهل الحقائق المعرفية والتنظيرية المتصلة بمادة النظام السياسى الإسلامى قد تم استنباطها وتأسيسها وبلورتها بحيث يسهل على واضعى المناهج إعدادها كمحتوى لمنهج تعليمى؟

لا يمكننا معرفة الإجابة إلا إذا رجعنا إلى البحوث المنجزة فى النظام السياسى الإسلامى، وفى محاولة لتصنيف اتجاهات البحث فى هذا الخصوص تبرز أمامنا ثلاثة مناح، سنعرض لها الآن سريعاً؛ لنرى أى هذه المناحي أصبح وأدق تعبيراً عن حقيقة النظام السياسى الإسلامى.

١- الدراسات ذات الطابع الأدبى: تنطبع بعض الكتابات الإسلامية عن

النظام السياسى الإسلامى بطابع أدبى فكرى عام لا تلمح خلاله أية محاولة جدية للتأصيل أو التنظير؛ نظراً لغلبة نزعات المديح والاعتذار والتبشير، حتى يبدو على الكثير منها حالات من عدم الانسجام والاضطراب، ناهيك عن غياب المنهج، مما يفقد معظمها أبسط قواعد البحث العلمى.

ونماذج هذا المنحى كثيرة يمكن تبينها فى الكثير من الكتابات غير الأكاديمية بوجه خاص، والتي كثرت فى الآونة الأخيرة بحيث يصعب حصرها.

٢- الدراسات التاريخية الوصفية: وتتناول هذه الدراسات نظم الحكم التى كانت سائدة فى العصور الإسلامية المختلفة على نحو تغلب عليه الصفة التسجيلية، حيث يتم عرض وبيان مركز الخليفة وأنشطته وتشكيل السلطة وما توصلت إليه النظم آنذاك من قواعد وأطر إدارية كالوزارات والحسبة والدواوين والحجابه ونحوها، مع تحليل أحياناً للوقائع والممارسات التى كانت سائدة فى تلك العصور، فضلاً عن الاهتمام بالفرق والاتجاهات الفكرية والمذهبية.

ومن أبرز عيوب هذه الدراسات: - أنها لا تفرق كثيراً بين واقع النظم السياسية التى شهدتها التاريخ الإسلامى

وبين النظام السياسي الإسلامي بصفته نظرية عامة يمكن أن يتأصل بناؤها في ضوء الرجوع إلى القرآن والسنة والفقه المناسب، كما أن بعضها يستغرقها تتبع آراء بعض العلماء والمفكرين والفرق باعتبارها تمثل الفكر السياسي للإسلام دون الانتباه كثيراً إلى أن هذه الآراء قد تحمل الخطأ وقد تحمل الصواب، وأنها ليست بالضرورة هي التصور السياسي للإسلام، ولعل في بعض كتابات الدكاترة: أحمد شلبي، ومحمد عمارة، ومحمد الصادق عفيفي، ومحمد جلال شرف، وعلي عبد المعطي محمد نماذج لهذه الدراسات.

٣- الدراسات القانونية: تحاول أغلب الدراسات الإسلامية القانونية معالجة موضوعات الدولة والسلطات والحقوق والحريات في إطار من التنظير الدستوري والقانوني الحديث، ولكن دون أن تنجو أحياناً من بعض الإشكالات الفكرية والمنهجية التي يعكسها فقر العنصر التحليلي وهيمنة الجمود الفكري والفقه والنظرة التنظيمية المقيدة بالأطر التاريخية، إلا أن هذه الدراسات تظل مع ذلك هي الدراسات الأفضل والأصدق من سابقتها بحكم منهجها الفقهي المؤصل بأدلة من القرآن والسنة والفقه، وتجد

أمثلة لهذه الدراسات فيما عالجته عدد من الباحثين الجامعيين من أمثال: الدكتور عبد الحكيم حسن عبد الله، والدكتور منير حميد البياني، وكثير غيرهما.

٤- الدراسات النموذجية: إن استكشاف عناصر النظرية السياسية الإسلامية وقسماتها العامة لا يمكن أن يحققه المنحى الأدبي التبشيري من البحث، كما أن المنحى التاريخي الوصفي هو الآخر لا يمكنه تحقيق ذلك بشكل صادق ومتطور، أما المنحى القانوني فليقل اعتماده على الاجتهاد الفقهي التاريخي والتجربة التاريخية هو الآخر لا يعطينا الصورة الحية المتطورة للنظرية العامة للنظام السياسي الإسلامي على الرغم من محاولته التنظير لصياغات دستورية ونظامية تجعله أكثر قرباً من الصورة الأصح والأدق.

إن المنحى الذي نراه معبراً بشكل أكثر صحة ودقة ونضجاً هو منحى الدراسات التي استلهمت القرآن والسنة والفقه والفكر والتطبيق التاريخي معاً في إطار حي متطور تميزه المبادرات الفكرية التحليلية والصياغات الدستورية والنظامية، وتقديم الإجابة المرنة لتساؤلات الواقع السياسي، ومستجداته، إنه المنحى الذي انتهى إلى إعادة تشكيل قسّمات النظرية العامة

للنظام السياسى الإسلامى وصياغتها بشكل بنائى كلى متماسك.

لقد اتبع هذا المنحى فى دراساته مناهج البحث التاريخى والتحليلى التركيبى، فضلاً عن المنهج الفقهى الاستنباطى كمنهج أساس فى بناء النظرية العامة للنظام السياسى الإسلامى، وعلى نتائج الدراسات التى مثلت هذا المنحى نعتد فى تحديد مقررات ومفردات المادة العلمية لمحتوى المنهج.

الثانى: ظاهرة منطقة الفراغ فى النظرية العامة للنظام السياسى الإسلامى وانعكاسها فى تغير مادة المنهج وخبراته وأنشطته:

اعترافاً بمنطق التغير والتطور الذى تفرضه حركة الحياة وتباينات الظروف الزمانية والمكانية ترك الإسلام منطقة فارغة فى نظريته السياسية أناط للفقهاء والفكر والسلطان ان يملأها.

فمثلاً عناصر قوى الضغط فى المجتمع السياسى الإسلامى، وخصائص البيئة السياسية، وأنماط العلاقات العامة، وآليات الممارسة الشعبية والقيادية إذا كان بالإمكان تصورهما نظرياً فى إطار النظرية السياسية الإسلامية العامة، فإنها فى ظل تفاعل هذه النظرية بالواقع قد تأخذ- هذه المسائل- صيغاً من الممكن

ان يمسسها بعض التغير أو التطوير، ومن شأن هذه الحقيقة أن تترك ظلالها على بعض عناصر محتوى المنهج وما يرتبط به من خبرات وأنشطة، وهذه مهمة يمكن أن تعالجها الجهات التخطيطية والتنفيذية للمنهج من خلال تقويم المنهج ومراجعة عناصره واحداث ما يتطلبه بعضها من تغيير أو تطوير أو تكييف أو إضافة أو إبراز أو تأكيد.

وبعبارة أخرى، إن واضح المنهج ومنفذه وهو يختار عناصر المحتوى ويقترح الأنشطة والخبرات المتصلة به، لابد أن يتابع عمل الفقه والفكر والسلطان الإسلامى وهو يواجه^(٢) متغيرات الواقع وتفاعلاته وتطوراته ومعطياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والنظامية، ثم يستوعب ويترجم نتائج ذلك العمل فى صلب المنهج وخبراته وأنشطته، سواء كانت تلكم النتائج أحكاماً فقهية جديدة أو نظريات فرعية أو تحليلات فكرية أو صياغات دستورية أو نظامية مستحدثة أو مواقف متغيرة.

الأهداف العامة للمنهج:

أى مادة تعليمية تنطوى- فى المنظور غير التقليدى للتعليم- على أهداف عامة وأهداف تربوية خاصة يحددها المجتمع أو فلسفته التى يقوم عليها^(٣). والنظام

السياسي الإسلامي كمادة تعليمية هو جزء من المواد الاجتماعية، والأهداف العريضة المقصودة من تدريس المواد الاجتماعية عمومًا ومادة النظام السياسي خصوصًا هي مستمدة - في المنظور التربوي الإسلامي - من أهداف الإسلام العامة في بناء شخصية الإنسان وتكوينه الاجتماعي المتكامل عقائديًا وخلقيًا ووجدانيًا واجتماعيًا. ويمكننا أن نحدد أبرز هذه الأهداف بما يلي:

١ - تفهيم الطالب حقيقة أن الإسلام دين شامل يوجه وينظم مختلف شؤون الحياة ومنها الشأن السياسي، مع تبصيره بأن بناء كيان سياسي للإسلام هو فريضة يسأل عنها المسلمون جميعًا. وإذا كان الرسول ﷺ هو القدوة العظمى، فإن أعظم عمل قام به يستأهل الاقتداء هو إقامته الدولة الإسلامية.

٢ - توعية الطالب بأن السعي الإنساني في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية لا بد أن يتصل بالله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦].

٣ - تزويد الطالب بعدد من الحقائق والمعلومات الإسلامية المتصلة بالجانب السياسي في الإسلام، وإكسابه المعرفة

التي تجعله يميز بين ثوابت هذا الجانب ومتغيراته.

٤ - إشعار الطالب بهويته السياسية الإسلامية، وتزويده بمعرفة مزايا السياسة الشرعية وتمييزها عن السياسات اللاشرعية.

٥ - تعميق إيمان الطالب بفكرة الجماعة، وبأنه عضو في رابطة الأمة الإسلامية، وتحقيق التحصين الفكري والسلوكي الذي يجعله مرتبطاً بمبدأ الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والبراءة من أعدائهم ومخالفة مخالفهم.

٦ - إكساب الطالب وعياً سياسياً يساعده على تفهم الواقع المحلي والإقليمي والدولي، وتكوين رؤية إسلامية لديه حول المذاهب والنظم والدول والأحداث والشخصيات، وجعله يفهم الحياة السياسية فهماً شرعياً وموضوعياً بحيث يتعود على التفكير الصحيح عند تعرضه لمشكلات مجتمعه ومشكلات العالم، ويسلك السلوك السياسي المتزن بعيداً عن الانعزال والتطرف.

٧ - أن يمنح الطالب القدرة على تشخيص الواقع السياسي في إطار مفهوم الشرعية السياسية في الإسلام، بحيث تتضح لديه العوامل التي تفرق بين

الشرعية الكلية والشرعية الجزئية واللاشرعية.

٨- الوصول بالطالب إلى حالة الإنسان الصالح؛ لتكون لديه حالة المواطن الصالح.

محتوى المنهج وأهدافه التربوية^(٤).

مقررات المحتوى:

المقرر الأول: الدولة في الإسلام:

أ- أركان الدولة في الإسلام.

السلطة الإسلامية.

- سكان الدولة الإسلامية (الشعب)

(المسلمون - الذميون - الأجانب)

الشعب والأمة.

ب- إقليم الدولة الإسلامية.

- فكرة الأرض في التفكير

الإسلامي.

- الجغرافيا السياسية في الفقه

الإسلامي (دار الإسلام - دار المسلمين -

دار الكفر - دار العهد).

ج- خصوصية الدولة في الإسلام.

- الحاكمية الإلهية كأساس للنظام

القانوني والقواعد العامة للممارسة

السياسية.

- واحدية القيادة في الدولة

الإسلامية.

د- الشكل في الدولة الإسلامية:

ثبات المبادئ ومرونة الشكل.

الأهداف التربوية للمقرر الأول:

١- تزويد الطالب بالأدلة القرآنية،

والنبوية والتاريخية التي تثبت مقولة أن

الإسلام دين ودولة مع مساعدته على

اكتساب المهارات التحليلية والنقدية

التي تدعم هذه المقولة، وتفند ادعاءات

المناهضين لها.

٢- تزويد الطالب بالمعرفة الفقهية

والفكرية المتصلة بالتقسيم الجغرافي

السياسي للعالم مع تكوين اتجاهات

إيجابية لديه نحو الدول التي تطبق

الإسلام، واتجاهات سلبية نحو الدول

الكافرة التي تناهضه، واتجاهات سلمية

نحو الدول المعاهدة التي تحترم موثيقها

مع المسلمين.

٣- خلق اتجاهات متعاطفة لدى

الطالب نحو المسلمين خارج نطاق

الدولة الإسلامية، مع إيجاد روحية التقبل

واستعدادات الاستقبال لهم في حالة

الهجرة أو الاضطهاد ﴿والذين تبوءوا

الدار والإيمان من قبلهم يحبون من

هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم

حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم

ولو كان بهم خصاصة﴾ [الحشر: ٩].

٤- إكساب الطالب عادة الإعلان

عن الارتباط بالإسلام، وتنمية روح

الاعتزاز بالقرارات المنبثقة عنه مع محور

أي شعور بالنقص الذي تعكسه - مثلاً -

عادات المقاربة الفكرية اللامبررة أو الخلط الناشئ بين المفاهيم أو الباس الإسلام أزياء غيره ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣].

٥- إكساب الطالب الاتجاه الرفض لمؤالات الكافرين والمنافقين فى الداخل والخارج - وتجنبيه مودتهم ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

٦- تعميق وعى الطالب بفكرة أن الارتباط أو الولاء الفرعى: الأسرى أو العشائرى أو القومى أو اللونى أو الجغرافى أو الحزبى أو المذهبى أو المهنى، لا ينبغى أن يتصادم مع المقررات الإسلامية أو مصالح الدعوة أو الدولة، كما لا ينبغى بأية حال أن يكون مدخلاً لإلغاء الولاء المركزى للسلطة الشرعية، ولا أن يكون مبرراً لرفض طاعتها أو العزوف عن مشاركتها فى تحقيق الأهداف العامة.

٧- إكساب الطالب اتجاهات إيجابية نحو الوحدة الإسلامية عن طريق تعميق الشعور بوحدة العقيدة وبالقيم الجماعية، وترسيخ مبدأ التساوى الاجتماعى وخلق الاتجاهات الراضة للتعصب الاجتماعى والمذهبى واللونى واللغوى وغيرها من ألوان التعصب.

٨- تعميق إيمان الطالب بقيم الحب والأخوة والتكافل والتضامن والشعور بالتحدى المشترك وبأن جميع المسلمين يتفون على قدم المساواة فى المجتمع الإسلامى فليس هناك مواطن من الدرجة الأولى وآخر من الدرجة الثانية وغيره من الدرجة الثالثة.

المقرر الثانى: شرعية السلطة فى النظام السياسى الإسلامى:

أ- أسس شرعية السلطة:

- شروط الترشيح وإسناد السلطة العليا (العلم - التقوى - الكفاءة السياسية).

- طريقة إسناد السلطة.

- البيعة وتكييفها السياسى.

- مراحل البيعة: المرحلة الأولى (أهل الحل والعقد) - المرحلة الثانية (رضا الأمة).

- أسلوب تعبير الشعب عن موقفه.

ب- أسس شرعية الاستمرار فى السلطة:

- عدم فقدان الحاكم لشروط من الشروط التى تم بموجبها ترشيحه للسلطة.

- تقيد الحاكم بالمشروعية القانونية.

- الالتزام بمبادئ وقواعد التعامل السياسى المقررة دستورياً: (العدل - الشورى - المساواة - الالتزام بحماية

الحقوق والحريات العامة - مبدأ الخضوع للمساءلة).

الأهداف التربوية للمقرر الثاني:

١- أن يستوعب الطالب فكرة أن القيادة متاحة لمن يجوز شرائط إسنادها ومؤهلات الاضطرار بمهامها انطلاقاً من قاعدة أن "الحراك السياسى" مفتوح فى المجتمع الإسلامى أمام الجميع، وأن القيادة ليست حكراً على أحد، مع تزويده بقدرة المقارنة بين طبيعة الحراك السياسى فى النظام الإسلامى وطبيعته فى النظم الأخرى.

٢- أن يلم الطالب ويتفاعل مع شروط الاختيار القيادى وهى: العلم والتقوى والكفاءة على النحو الذى يوجه موافقه الاختيارية والانتخابية فى ضوء الوعى بهذه الشروط، وأن يترسخ فى عقله ووجدانه بأن الاختيار للقيادة والانتخاب لها: أمانة وشهادة ومسؤولية.

٣- أن يستوعب الطالب عقلياً ووجدانياً بأن القيادة مسؤولية خطيرة، ليس من السهل التصدى لها، وترسيخ ذلك بتهيئة مشاعر الزهد فى السلطة وتعميق الشعور بأنها ابتلاء، والتوعية بخطورة عقبى السقوط فى اختبارها.

٤- أن يؤمن الطالب بمبدأ الحاكمية لله بما يعكسه هذا الإيمان من وعى بالطابع التنفيذى لسلطة الحكم فى

الدولة الإسلامية، وأن الحاكم ليس أساس السلطة ولا هو محور نظامها، بل العقيدة والشرعية هما الأساس، وبالتالى فالطاعة السياسية واحترام النظام متغير تابع لطاعة واحترام العقيدة والشرعية.

٥- أن يؤمن الطالب بأن ارتباطه بالشرعية السياسية هو جزء من عقيدته السياسية الإسلامية، مع توعيته بأن هذا الارتباط ليس من قبيل الولع أو الانقياد لظاهرة (الشخصانية). أو "الكارزمية" المزعومة، بل هو ارتباط توصله الطاعة المبصرة والمشروطة بشروط الشارع الربانى.

٦- أن يؤمن الطالب بقيمة الشورى، وأن يكتسب عادات ترجمتها سلوكياً فى ممارساته السياسية وغير السياسية.

٧- تدريب الطالب على الأسلوب العلمى فى التفكير والتقرير بحيث يتجنب الارتجال والعشوائية والغوغائية، مع تدريبه على الاتزان الانفعالى.

٨- إكساب الطالب صفة الصدق السياسى بحيث يرفع نفسه من الخداع والتضليل والتهويل وإخفاء الحقائق التى لا مبرر لإخفائها، مع تجنبه السلوك الديماغوجى فى التعامل أو فى حسم الأمور، وتعويدته على الموضوعية والتأنى فى كل ما يواجهه.

٩ - إكساب الطالب عادة النقد الذاتي وخصلة "الشح بالنفس عما لا يحل"، أى الإنصاف من النفس فيما أحبت أو كرهت ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ [القيامة: ٢].

١٠ - تدريب الطالب على صفات الدقة والأمانة عند اختيار الأعوان، وأن يجعل معيار اختياره القوة والأمانة ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾ [القصص: ٢٦].

١١ - تكييف الطالب على التعايش مع المعارضة واحترام رأيها، انطلاقاً من التوعية بأن صاحب الفكر أو السلطة الإسلامية ليس فوق مستوى النقد والمساءلة، وأن رأى غير المسلح بالقوة المادية لا يشكل عداء أو خطورة على الأمن الفكرى والسياسى، وتعويده على حمل صاحب الرأى السلمى على المحمل الحسن، فضلاً عن النظر إلى أن إبداء الرأى من قبل المكلفين ليس بمجرد "حق" بل "واجب" وأن أية معارضة مشروعة هى تطوير للعمل السياسى العام، وأن منع النقد هو تجميد للعقل النقدى ومن شأنه أن يفوت فرص المتابعة والإضائة والتصويب، فتخسر بذلك الدولة والمجتمع العناصر الذكية، التى تستطيع أن تدل على الأخطاء أو العيوب أو ما يقترح من بدائل أفضل، ولهذا لابد أن

يعود الطالب على الصبر وكظم الغيظ مع أصحاب الرأى المخالف، حتى وإن بدت آراؤهم مجانبة للصواب ﴿واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلاً﴾ [المزمل: ١٠]. وأن يتعد عن اتهمهم بالكفر أو الردة دون أساس حقيقى، ولا بد من اكتساب منطق التماس الأعذار للمخالفين والتحلى بصفة العدالة فى تقييم الخصوم، فلعلهم "قوم. أرادوا الحق فأخطأوه".

١٢ - إكساب الطالب مقومات الشخصية القيادية المربية فى إنسانيتها ورحمتها وإنقاذيتها وسهولة لغتها وصدق خطابها وبساطة تعاملها وحزمها وأخوتها وإسهامها فى التضحية والجهد المشترك وقدرتها فى الثبات، وغير ذلك من الصفات القيادية الأخرى.

المقرر الثالث: وظائف الدولة وأهدافها العامة فى النظام السياسى الإسلامى:

أ- الوظائف منظوراً إليها من زاوية الأهداف العامة للدولة، وهى:

١ - تطبيق أحكام الشريعة: الوظيفة التقنية- الوظيفة التطويرية- الوظيفة التنفيذية- الوظيفة القضائية.

٢ - رعاية المصالح العامة: الأمن السياسى- الأمن المعاشى- الأمن الجنائى.

٣- حماية العقيدة والقيم وضممان
استمرارها: الوظيفة التربوية- الوظيفة
الثقافية، وظيفة الضبط الاجتماعي
(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)-
الوظيفة الإعلامية.
٤- العدل.

٥- هداية البشرية وإنقاذها: الهداية
والإنقاذ عن طريق الجهاد، الهداية
والإنقاذ عن طريق الاتصال السلمي.
ب- الوظائف منظورة إليها من
زاوية الاختصاص القانوني للسلطات:
وظائف السلطة التشريعية- وظائف
السلطة التنفيذية- وظائف السلطة
القضائية- العلاقة بين السلطات.

الأهداف التربوية للمقرر الثالث:

١- إكساب الطالب وعياً بالبعدين:
الأخروي والدنيوي لوظائف الدولة في
الإسلام، وبالعلاقة الارتباطية بين تطبيق
الشريعة من جهة ومصالح العباد من
جهة، وبين حماية العقيدة والقيم من
جهة والحفاظ على كيان الجماعة من
جهة أخرى.

٢- إنباء الشعور بالمسؤولية العامة
لدى الطالب وتدريبه على المشاركة
السياسية، سواء على مستوى الإسهام
في الانتخابات أو بالالتزام الشخصي
بالقوانين وحماية تطبيقها أو بالمشاركة
في التنمية الاقتصادية، أو بتدريبه على

سلوكية التطوع لحفظ الأمن السياسي
والمعاشي والجنائي.

٣- إكساب الطالب اتجاهات إيجابية
نحو العمل الإنتاجي واحترام المال العام
وتقدير قيمة الوقت، مع إكسابه
اتجاهات مضادة للتلف والاستهلاك
والتبذير، وتبصيره بالربط بين العلوم
المادية والقوة الاقتصادية والسياسية
للمجتمع والدولة.

٤- تعليم الطالب فقه التصرفات
المالية المقررة إسلامياً بحيث يميز بين المال
العام والمال الخاص، ويفهم حدود حرية
التملك، ويكتسب الوعي الضرائبي،
ويدرك المفهوم الإسلامي للنقد، ويكون
على علم بالفلسفة السياسية للتجارة
الخارجية ومتغيراتها، وأن يدرك أن
للجماعة على مال الفرد حقاً رقابياً.

٥- أن يلم الطالب بالأدوار المنتظرة
من العامل والمالك والتاجر في الإطار
الاقتصادي، باعتبارها أدواراً لا بد أن
تسهم في تحقيق وصيانة الأمن المعاشي
والاجتماعي للمجتمع.

٦- أن تغرس في الطالب مقومات
الشخصية الجهادية المستوعبة لواجبات
الجندية والأخلاقيات العسكرية
الإسلامية.

٧- أن يكسب الطالب الإمام
بالنشاط الاتصالي والدعوى مع العالم

من خلال تعميق النزعة الأممية واستيعاب مبدأ عالمية الواجب التبليغي والشعور بمسؤولية الإنقاذ والشهادة على العصر.

المقرر الرابع: الحقوق والحريات والواجبات العامة في النظام السياسي الإسلامي:

أولاً: الحقوق والحريات العامة:

١- الحريات الأساسية: حرمة الذات وحق الأمن - حرمة المسكن والخصوصيات الأخرى - حرية التنقل.
٢- حرية العقيدة الدينية وحق أداء شعائرها.

٣- حق التعليم.

٤- الحريات الفكرية: حرية التفكير في الأمور العلمية - حرية التعليق والنقد في الأمور العامة - الحرية في المجال الديني.

٥- الحقوق والحريات الاقتصادية: حق الملكية - حق التجارة.

٦- الحقوق والحريات المعاشية والاجتماعية: حق العمل وحقوق العمال - حقوق الأفراد في كفالة الدولة لهم.

٧- حرية التجمع (الاجتماع).

ثانياً: الواجبات العامة: واجب

الطاعة - واجب المعارضة:

الأهداف التربوية للمقرر الرابع:

١- أن يفهم الطالب أن الحقوق

والحريات العامة ليست أطروحة جديدة من مبتدعات الفكر الغربي وفلسفته السياسية في القرون الأخيرة، بل إن الإسلام وضع تصوراً متكاملًا لمسألة الحقوق والحريات العامة، مع توعيته بتميز النظرة الإسلامية التي تقضي بأن الحقوق والحريات العامة هي "واجبات" شرعية لا مجرد "حقوق" متاحة يمكن التنازل عنها، كما في المنظور الغربي.

٢- تدريب الطالب على الالتزام بفريضة الطاعة السياسية للسلطة الشرعية، وتكريس اتجاهات الرفض والمقاومة لديه إزاء ظواهر البغي وبوادر الخروج اللاشرعي وغيرها من أنشطة الفتنة.

٣- إنماء شعور الطالب بالاعتزاز بحريته المسؤولة وبكرامته الإنسانية، وتعويدته على الاستقلال الذاتي، فلا يكون إمعة، وتشجيعه على إبداء الرأي وممارسة النقد، مع إكسابه حساسية الرفض للمواقف والسلوكيات التي تتعارض مع الشرعية الإسلامية، سواء في عنصرها العقائدي أو القانوني أو السياسي. وتدريبه في الوقت ذاته على ممارسة المعارضة بشكل مشروع وسلمي وعلني وبناء، وذلك ضمن احترام الشرعية الدستورية والسياسية، مع

تطهيره من نوازع المعارضة من أجل السلطة أو المعارضة لمجرد الاختلاف.

٤- تعليم الطالب أخلاقيات الاختلاف وآداب الحوار، مع إكسابه عاداته الموضوعية والإنصاف عند ممارسة الاختلاف أو المعارضة.

٥- إكساب الطالب القدرة على اتخاذ المواقف الفكرية والسلوكية المناسبة في حالة الخروج على الشرعية، سواء أكان هذا الخروج جزئياً أو كلياً، وذلك في ضوء كل حالة ووفق ما تقضى به التعاليم والأحكام الشرعية دون تهاون ولا تطرف.

إشكاليات تطبيق المنهج عملياً:

التطبيق الذي نعنى به هنا هو إعداد مادة المحتوى أو مقرراته وتحديد الأهداف التربوية المقصودة ووضعها حيز التنفيذ في المجال التعليمي وما عرضناه من محتوى وأهداف تربوية لمادة النظام السياسي الإسلامي، هو في الحقيقة عرض للصورة النموذجية، غير أن محاولة وضع هذه الصورة موضع التطبيق المدرسي سيواجهها إشكالين هامين لابد لواقع المنهج ومنفذه أن يأخذهما بعين الاعتبار وهما:

الأول: تطبيق المنهج على نطاق

ضيق وتطبيقه على نطاق شامل:

إن تطبيق منهج مادة النظام السياسي

الإسلامي في مدرسة أو جامعة إسلامية حرة منفصلة في فلسفتها وموجهاتها التربوية عن فلسفة وموجهات النظام التربوي السائد، سيختلف عما إذا كان التطبيق للمادة المذكورة يشمل جميع المدارس والكليات القائمة في مجتمع يقوده نظام تربوي إسلامي واحد، فالتطبيق في ظل الحالة الأولى سيواجه صعوبات علمية وتربوية^(٥)، شاء المنفذون أم أبوا، ذلك أن المنهج مهما بلغ من الجودة في بنائه النظري والفني يظل عاجزاً لوحده عن تحقيق أهدافه العامة ما لم يجد البيئة العامة التي تستوعبه وتغذيه في خبراتها ومؤسساتها وقواها ومعطياتها المختلفة، كما أن المنهج التعليمي الإسلامي أياً كانت مادته يظل معزولاً إلى حد كبير ما لم تكن فلسفة وأهداف النظام التربوي العام السائد هي فلسفته وأهدافه، ولهذا فالمنهج الفاقد لبيئته الطبيعية يظل مجرد مادة جافة، أو نظرية في كثير من عناصره.

ومن المسلم به أيضاً في علم المناهج التعليمية هو أن البناء السليم لمنهج أية مادة لابد أن يأخذ بعين الاعتبار الثقافة السابقة للطالب، فإذا كانت المرحلة الثانوية قد أعدت طلبتها وفقاً لفلسفة ومناهج تربوية تختلف عن فلسفة

ومناهج المدرسة أو الكلية الإسلامية التي انتقلوا إليها، فذلك يعنى أن هؤلاء الطلاب سيعانون من غياب حالة الترابط والانسجام والتواصل الفكرى والتربوى بين ما تلقوه فى مرحلتهم الثانوية السابقة وبين ما يتلقوه فى المدرسة أو الكلية الإسلامية التى التحقوا بها.

وبالتالى فإن منهج المادة الإسلامية فى الإطار الجامعى سيكون أقل فعالية مما لو كان هذا المنهج فى فلسفته وأهدافه مكملًا لفلسفة وأهداف المرحلة الثانوية، فالمنهج لا ينجح النجاح الكامل إلا إذا كان جزءًا من خطة تربوية متكاملة وينشط ضمن سياسة تعليمية عامة موحدة تغطى بنسجها كل المراحل التعليمية.

وبناء على ذلك فإن تحقيق الأهداف العامة والتربوية لمنهج مادة النظام السياسى الإسلامى لا يمكن توقعه بشكل مرض فى ظل فقدان المدرسة أو الكلية الإسلامية لحضانتها الاجتماعية العامة، مثلما هو المتوقع فى تحقيق تلك الأهداف بشكل مرض فى حالة توافر الحضانة المذكورة.

وهذه الحالة لا تعنى نقصا فى فعالية المنهج التعليمى الإسلامى بقدر ما ترجع إلى ضغوط وآليات الواقع الموضوعى المعاش المعاكس.

الثالث: الاعتبارات الدعوية للتطبيق:

لكل دراسة عن المنظور المدرسى وجهتان: وجهة يعالجها الباحث العلمى الذى يسعى إلى كشف الحقيقة العلمية والوصول إلى نتيجتها بغض النظر عن أى شىء آخر، ووجهة يعالجها المربى الذى يسعى إلى تأطير تلك النتيجة بإطار تربوى حيث يقدمها إلى المتعلم بصفتها تحصيلًا وخبرة واكتسابًا سلوكيًا^(٦).

ويترتب على التفرقة بين مهمة الباحث المربى أن إعداد الثانى للمادة العلمية كمادة تعليمية يفرض عليه ابتداء أن يحدد الأهداف التربوية المرجوة من تدريس المادة المجردة، مع مراعاة الاعتبارات النفسية الخاصة بنمو الطالب وحاجاته الاجتماعية، ناهيك عن حاجاته العلمية التى يفرضها الفرع الذى يتخصص فيه، وعلى هذا الأساس وجب على واضع المنهج ثم المعلم أن يحرص على انتقاء نوع المادة ومقرراتها والخبرات والأنشطة التربوية المتصلة بها وكمها وترتيبها المنطقى بما يلائم حاجات المتعلم وميوله ومرحلته العمرية وحاجات فرعه التخصصى.

وإذا كان الأخذ بهذه الاعتبارات مسألة تربوية معروفة فى علم المناهج

التعليمية، فإن ثمة اعتبار حيوى لابد من الأخذ به عند إعداد المناهج التعليمية عموماً، وعند إعداد منهج مادة النظام السياسى الإسلامى على وجه خاص، ألا وهو الاعتبار الدعوى، والاعتبار الدعوى هو مراعاة مصلحة الدعوة الإسلامية وحاجاتها، سواء من حيث المصلحة العامة التى ترم بها، أو من حيث تقدير الحاجات الفكرية والتربوية الملحة والضرورى تحسيدها فى سلوكيات الطلبة ضمن سياق خدمتها، وهذه قضية لم يلتفت إليها كثيراً المتحدثون عن أسلمة المشاريع التعليمية.

وتقدير مصلحة الدعوة فى تنظيم المنهج سبب عند تحديد أهداف المنهج وعند إعداد محتواه أو عند التخطيط لما ينبغى إبرازه أو التركيز عليه من مقررات وأنشطة وخبرات، وبما يتم اختياره من طرق وأساليب تدريسية وتقويمية ملائمة، ويمكن أن تطلق على هذه الضرورة الخاصة فى تنظيم المنهج بـ "التنظيم الدعوى للمنهج".

إن اختيار الأولويات فى تنظيم المنهج فى ضوء المصلحة الدعوية هو أمر تحدده فلسفة التغيير الاجتماعى الإسلامى والحاجات المرحلية للدعوة الإسلامية، وهذا معناه أن الضرورة الدعوية ستخضع على تنظيم المنهج صفة

المرونة فى تحديد بعض الأهداف وبعض عناصر المحتوى وما يتصل بها من خبرات وأنشطة مما يجعل المنهج التعليمى الإسلامى خاضعاً فى بعض عناصره إلى التطور والتكيف، والإضافة والتأجيل فى ضوء ما تقضى به ضرورات المرحلة الاجتماعية والدعوية، وما تستدعيه الحاجات النفسية والاجتماعية والتربوية للأفراد والجماعة، حتى الاختيار بين الأشكال الفنية للمناهج، والتى تتراوح لدى المتخصصين بين منهج مواد منفصلة ومنهج نشاط ومنهج محورى ومنهج وحدات دراسية^(٧) قد يخضع هو الآخر بدرجة أو أخرى إلى الظروف الاجتماعية والدعوية أحياناً...

الخاتمة:

نخلص من كل ما عرضناه أن الفلسفة والغايات الأيديولوجية والاجتماعية والمعرفية التى يجسدها محتوى المنهج وأهدافه التربوية هى الجوهر الذى ينبغى أن يحكم عملية بناء المنهج التعليمى الإسلامى، كما أن أسلمة منهج أية مادة من المواد التعليمية فى الإطار المدرسى الإسلامى لابد أن يتم من خلال إحداث الترابط بين "الحقائق العلمية" المجردة والمستهدفات السلوكية المقصود إحداثها فى عقل الطالب المتلقى ووجدانه وسلوكه، وإذا

كانت الأسلمة بهذا المعنى يمكنها أن تشمل تدريس مواد العلوم الطبيعية بدرجة، فإنها فى تدريس العلوم الإنسانية ستكون بدرجة أكبر، خاصة بالنسبة لمادة كمادة النظام السياسى الإسلامى.



الهوامش

- (١) محمد عزت عبد الموجود (دكتور) وآخرون: أساسيات المنهج وتنظيماته: ط٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٩١.
- (٢) هنا يمكن التحدث عن "علم سياسة إسلامي" أي العلم بصفته جهدا يكشف عن الواقع الموضوعي للمجتمع السياسي الإسلامي بقوانينه وآلياته وظواهره، ومن الطبيعي أن تشكل نتائج هذا العلم مصدراً من مصادر المنهج التعليمي لمادة النظام السياسي الإسلامي وخبراته وأنشطته.
- (٣) جر ولدای كب: التصميم التعليمي، خطة لتطوير الوحدة الدراسية والمساق، ترجمة محمد الخوالدة (دكتور) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٣٤، وسماح رافع محمد: تدريس المواد الفلسفية في التعليم الثانوي، طرق ووسائل وإعداد معلميه، دار المعارف، بدون تاريخ.
- (٤) اعتمدنا في رسم مقررات المنهج وتحديد أهدافه على رسالتنا للدكتوراه الموسومة، دراسة تحليلية لمقومات التربية السياسية في ضوء القرآن والسنة، جامعة عين شمس، كلية التربية ١٤٠٧-١٩٨٦ (غير منشورة).
- (٥) تتفاقم هذه الصعوبة في تطبيق منهج المادة نفسها ضمن المدرسة أو الكلية إذا كانت هذه المدرسة أو الكلية بباقي مواردها وأهدافها التعليمية تتبع نظاماً تربوياً غير متسق مع فلسفة التربية الإسلامية وأهدافها.
- (٦) صالح عبد العزيز: التربية وطرق التدريس، ج٢، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- (٧) انظر مثلاً: محمد عزت عبد الموجود (دكتور) وآخرون: أساسيات المنهج وتنظيماته مرجع سابق، ص ١٨٥ - ٢٨١.

قراءة نقدية في كتابات
"مونتجومري وات"
في السيرة النبوية
د. عبد الرحمن أحمد سالم (*)



مقدمة:

يُعَدُّ مونتجومري وات Montgomery Watt واحداً من أبرز أعلام المستشرقين المعاصرين في بريطانيا وأكثرهم تنوعاً في مجال دراساته الإسلامية. وقد لا ينافسه في هذه المكانة إلا برنارد لويس Bernard Lewis. وقد عمل "وات" رئيساً لقسم الدراسات العربية بجامعة إدنبرة باسكوتلنده، وتخطى أعماله بشهرة واسعة بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية والعربية في الغرب والشرق على السواء.

ولعل أبرز ما يلفت نظر المتابع لأعمال "وات" أن سيرة النبي محمد صلى الله

عليه وسلم حظيت بقدر متميز من اهتمامه، فقد أخرج في عام ١٩٥٣م كتاباً عنوانه: محمد في مكة Muhammad at Mecca ثم في عام ١٩٥٦م أخرج كتاباً عنوانه: محمد في المدينة Muhammad, at Medina. وفي عام ١٩٦١م أخرج كتاباً عنوانه: محمد نبياً ورجل دولة Muhammad Prophet and Statesman. والكتب الثلاثة نشرتها له جامعة أكسفورد بإنجلترا. كما نشر في عام ١٩٧٠م مقالا في الجزء الأول من موسوعة تاريخ كامبردج للإسلام The Cambridge History of Islam بعنوان: "محمد".

(*) أستاذ قسم التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وكتابه الأول "محمد في مكة" يقع في مائة وست وثمانين صفحة من القطع المتوسط، منها اثنتان وثلاثون صفحة مخصصة للملاحق. وهو - كما يبدو من عنوانه - يتناول الفترة المكية من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، سواء قبل البعثة أم بعدها، مع مقدمة موجزة عن الأوضاع في مكة وشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وكتابه الثاني: "محمد في المدينة" يقع في ثلاثمائة وتسع وتسعين صفحة من القطع المتوسط، منها ثلاث وستون صفحة مخصصة للملاحق. والكتاب دراسة شاملة لحياة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وتطور علاقة الدولة الإسلامية الناشئة بغيرها من المجتمعات داخل الجزيرة العربية وخارجها، وما قدّمه الدين الجديد من إصلاحات في الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مع محاولة بيان بعض مواطن العظيمة في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم.

أما كتابه الثالث: "محمد نبيا ورجل دولة" فيقع في خمس وأربعين ومائتي صفحة من القطع المتوسط، وهو يمثل خلاصة مركزة ووافية لكتابه الأولين مع مزيد من الالتزام بالتسلسل الزمني في تناول الأحداث.

أما مقاله عن "محمد" في تاريخ كمبردج للإسلام فهو خلاصة الخلاصة إن صح التعبير. وقد اهتم فيه "وات" برصد الظواهر الكبرى في حياة محمد صلى الله عليه وسلم وفي دعوته، سواء قبل الهجرة أم بعدها.

منهجنا في هذه الدراسة:

١- التركيز على القضايا الرئيسية التي تناولتها أعمال "وات" المختلفة في مجموعها، أي دون اللجوء إلى مناقشة كل عمل على حدة. هذا مع محاولة وضع القضايا المثارة في إطارها الزمني المناسب ما أمكن ذلك.

٢- عدم الاقتصار على تناول النقاط التي تمثل - من وجهة نظرنا - الجانب السلبي في كتابات "وات" في السيرة، بل الاهتمام أيضا بإبراز ما نراه جوانب إيجابية في هذه الكتابات.

٣- الأخذ في الاعتبار أثناء التناول أن كاتب هذه الأعمال ليس مسلما؛ ومن ثمّ يصبح من غير المقبول أن نحاسبه بمعايير الإسلام. فمما لا شك فيه أن هناك اختلافات ضرورية مبعثها اختلاف العقيدة، وهذه لن نركز عليها كثيرا.

٤- توجيه الاهتمام الأساسي إلى القضايا التاريخية أو ما له صلة ماسة بها. وهذا يعني أننا نختكم إلى صحيح التاريخ عندما يوجد الخلاف ونحاسب المؤلف

حساباً تاريخياً. أما القضايا الثيولوجية البحتة أو الفقهية فإنها تخرج عن دائرة اهتمام هذا البحث. ونحن إذ نبدأ هذه المناقشة نرى أن أول ما ينبغي أن نتناوله هو:

الجواب الإيجابية في كتابات "وات" في السيرة:

١- يلفت نظرنا في هذا الصدد أن "وات" حرص في مقدمة كتابه "محمد في مكة" على تقديم دراسة تحليلية نقدية لمصادره، وهي المصادر التي استخدمها بالطبع في أعماله المختلفة في السيرة. وتتلخص هذه المصادر في القرآن الكريم، والأعمال التاريخية المتاحة لعلماء القرنين الثالث والرابع للهجرة، وعلى رأسها سيرة ابن هشام ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد وما يتعلق بالسيرة في تاريخ الطبري. وقد اعتمد "وات" أيضاً على مصادر الحديث النبوي الشريف، وأهمها صحيح البخاري ومسلم ومسند ابن حنبل. وتحتوي هذه المصادر الحديثية على معلومات أساسية بالنسبة للمؤرخ رغم أن التاريخ لم يكن الاهتمام الأول لمؤلفيها. وهناك كتب متأخرة في الطبقات استعان بها "وات" مثل: أسد الغابة لابن الأثير، والإصابة في تمييز

الصحابه لابن حجر العسقلاني، حيث تقدم هذه المصادر بعض المادة الإضافية. ويشرح "وات" أهمية سيرة ابن هشام المعتمدة أساساً على سيرة ابن إسحاق، وهي التي تعدّ - بلا منازع - من أكثر مصادر السيرة شمولاً وتأثيراً.

أما الطبري فإنه - رغم استفادته أيضاً من ابن إسحاق - يقدم روايات وافية مستقاة من مصادر أخرى متعددة. وهنا تكمن أهميته. ومن بين مصادر الطبري الأساسية عروة بن الزبير الذي ترك مادة مكتوبة لم تصل إلينا إلا من خلال روايات الطبري.

ويمثل كتاب "المغازي" للواقدي أهمية خاصة في نظر "وات"؛ لأنه يتيح لنا التحقق من الأخبار التي اشتملت عليها سيرة ابن إسحاق؛ ذلك أن الواقدي يعتمد على مصادر مستقلة عن مصادر ابن إسحاق. ولكن مغازي الواقدي - كما هو معروف - تتناول الفترة المدنية فقط.

أما كتاب "الطبقات الكبرى" لمحمد بن سعد كاتب الواقدي فإن "وات" يعتبره - بحق - منجماً من المادة العلمية المتعلقة بخلفية حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

إن هذا العرض الموجز لأهم المصادر التي اعتمد عليها "وات" في كتاباته عن

السيرة يعكس مدى اهتمام الرجل باستقاء مادته من أصولها الصحيحة؛ فبدون الاعتماد على المصادر الأصلية ودراستها وتحليلها لا يستطيع الباحث أن يدعى أنه يقدم شيئاً ذا بال.

٢- ولم يفت "وات" في الوقت نفسه أن يلم إماماً جيداً بأهم الدراسات الغربية حول مصادر السيرة النبوية، فهو يناقش ويحلل ما قاله باحثون من أمثال وليم موير William Muir وكايتاني Caetani وهنري لامنس Henri Lammens ونولدكه Noldeke وشاخت Schacht وجولدزيهر Goldziher وفرانتس بول Frants Buhl في مجال نقد مصادر السيرة؛ هذا فضلاً عن استفادته بأرائهم أثناء عرضه لأحداث السيرة ذاتها.

٣- حاول "وات" أن يكشف عن مدى التحامل والتشويه المتعمد الذي تعرضت له شخصية محمد صلى الله عليه وسلم في الغرب بشكل لا نظير له في العالم كله^(١)، وهو يقول في هذا الصدد، "إنه من الشائع جداً أن تجد كلاماً طيباً يقال عن البوذية دون أن تجد له نظيراً يقال عن الإسلام"^(٢). ومن الصور البغيضة التي يضربها مثلاً لهذا التحامل أن اسم محمد حُرِفَ عمداً في العصور الوسطى الأوروبية إلى: "مهوند

Mohound" التي كان من بين معانيها "الشيطان" و"أمير الظلام"^(٣). ويرد "وات" هذا التحامل إلى جذوره التاريخية ابتداءً بالمواجهة بين المسلمين والمسيحيين (البيزنطيين) منذ الصدر الأول للإسلام على ميدان القتال في الشام ومصر ثم في الشمال الإفريقي، ومروراً بتهديد المسلمين لأوروبا الغربية عن طريق إسبانيا وصقلية^(٤). وقد رسخ في ذهن الغربي، حتى قبل قيام الحروب الصليبية، أن الإسلام هو "العدو الأعظم". وجاءت الحروب الصليبية لتزيد العلاقات تعقيداً. ويذكر "وات" أن العصور الأخيرة شهدت محاولات جادة في الغرب لتصحيح هذه الصورة المشوهة عن نبي الإسلام. وهو يشير هنا بصفة خاصة إلى محاضرات المؤرخ والفيلسوف الإنجليزي توماس كارلايل Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١م) التي خصصها منذ أكثر من قرن للحديث عن: الأبطال وعبادة البطل Heroes and Hero-worship. ولكن "وات" يعترف أنه -مع وجود مثل هذه المحاولات- ما زالت بعض صور العداء القديم تجد انعكاساتها فيما يكتب عن محمد صلى الله عليه وسلم في الغرب حتى يومنا هذا. وهو يدعو إلى مزيد من المراجعة لهذا الموقف المتحيز^(٥).

٤- وقد أخذ "وات" - تأسيسا على موقفه الإيجابي الذي شرحناه الآن- يفند بعض التهم الشائعة التي ارتبطت لدى الغربيين بشخصية محمد صلى الله عليه وسلم ارتباطا وثيقا كاد يكسبها نوعا من "القداسة" لديهم:

أ- فمن بين هذه التهم الشائعة الادعاء بأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان دجالاً يوهم الناس بأنه يتلقى الوحي، في حين أن الوحي لم يأت من خارج ذاته. ويذكر "وات" أن هذا الادعاء لو صح لما وجدنا سبيلاً إلى تفسير استعداد محمد لتحمل كافة أنواع المشاق في سبيل دعوته، ولن نستطيع أن نفهم السرف في أن يتمتع باحترام رجال على مستوى عال من الذكاء واستقامة الشخصية، أو في أن ينجح في تأسيس دين عالمي صاغ أتباعاً لا تحوم الشبهات حول طهارتهم وصدق تقواهم. وينتهي "وات" إلى القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان مخلصاً تماماً فيما جاء به، وأنه كان يعتقداً اعتقاداً جازماً أن القرآن الذي نعرفه اليوم كان وحياً صادقا من الله^(٦).

ب- ثم إن هناك تهمة خطيرة كادت تصبح من المسلمات عند الغربيين، وهي القول بأن تعدد زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت

وراءه غاية حسية. ويبرز في هذا السياق بصفة خاصة زواج الرسول صلى الله عليه وسلم من زينب بنت جحش زوجة متبناه زيد بن حارثة، وما أحاط بهذا الزواج من ملايسات. وقد ناقش "وات" هذه التهمة في غير موضع من أعماله المختلفة في السيرة وانتهى إلى أن هذا التعدد كان تلبية لحاجات سياسية أو تشريعية أو اجتماعية، ولم يكن من بين هذه الحاجات الدافع الحسي^(٧).

ج- ومن بين ما يذيعه الغربيون أيضاً عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه كان مصاباً بداء الصرع. وهم في ادعائهم هذا، يعتمدون على ما ترويّه بعض مصادر السيرة من صور المكابدة التي كان يعانيها الرسول صلى الله عليه وسلم عند تلقيه الوحي. فمن ذلك ما ترويّه عائشة من قوله - صلى الله عليه وسلم - عندما سئل عن كيفية نزول الوحي عليه: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال"^(٨). ويروي عن عائشة أيضاً في هذا السياق أنها قالت: "ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً"^(٩). وقد استنتج هؤلاء أن هذه الظواهر ليست إلا أعراضاً لمرض الصرع. ولكن "وات" يفند هذا الادعاء

تفنيدا قاطعا ويؤكد أنه لا يوجد في حياة محمد كلها ما يشير من قريب أو بعيد إلى صحته؛ فقد استمر حتى آخر يوم في حياته يستمتع بحواسه كلها على أتم وجه^(١٠).

د- على أن هناك تهمة تكتسب طابعا سياسيا ويروج لها كثير من الباحثين في الغرب، وموداها أن سياسة محمد صلى الله عليه وسلم كانت تقوم على استتصال اليهود لمجرد أنهم يهود. وقد تصدى "وات" لهذا الادعاء الخطير وفنده. وكان مما أكدته في هذا السياق أن محمداً صلى الله عليه وسلم سمح لليهود أن يعيشوا في ظل الدولة الإسلامية دون أن يمسه أذى ما داموا قد التزموا أن يتجنبوا الأنشطة المعادية. وقد ظل بعض اليهود يقطنون المدينة بعد القضاء على بني قريظة- على عكس ما قد يتصور البعض- وكانوا يعيشون في سلام وطمأنينة. ويضيف "وات" أن اليهود كان من الممكن أن يصبحوا جزءاً من الدولة الإسلامية لو أثبتوا حسن النوايا^(١١).

هـ- وإذا كان "وات" قد ناقش بعض ما يردده الغربيون من تهمة أصبحت نوعاً من "التراث" في تناولهم لسيرة محمد صلى الله عليه وسلم فإن من إيجابياته أيضاً في أبحاثه في السيرة

أنه تحدث عن صفات محمد صلى الله عليه وسلم وإنجازاته حديثاً فيه قدر من الإنصاف. فقد أبرز الجوانب الإنسانية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان يتمتع به من عطف وحب وتسامح وحنو على الصغير والكبير، بل حتى على الحيوان، كما وضح كيف أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعاد تنظيم بنيان العلاقات الاجتماعية بصورة عميقة التأثير، وأنه أوقف الممارسات الجاهلية والأخلاقية وأحل محلها نظاماً أخلاقياً في الميدان الاجتماعي، ثم إنه بنى كذلك إطاراً للوحدة في ظل الدولة الإسلامية وأسس نظاماً سياسياً واقتصادياً على أسس صحيحة وراسخة^(١٢).

٦- بقي أخيراً أن نشير إلى أن "وات" يقدم في عرضه لبعض الأحداث المألوفة تحليلات فيها قدر من الجسدة والابتكار والإقناع أيضاً، ونكتفي هنا بمثال واحد لتوضيح ما نقول؛ وذلك هو تحليله لنتيجة معركة أحد، فالمألوف لدى معظم الباحثين هو القول بأن معركة أحد كانت نصراً كبيراً لمشركي قريش وهزيمة مؤكدة للمسلمين. ولكن "وات" يثبت- من خلال عرضه التحليلي للمعركة- أن هذه الفكرة غير صحيحة. فهو يذكر أن الهدف

الاستراتيجي لمشركي قريش من وراء هذه المعركة كان هو تحطيم الجماعة الإسلامية الناشئة، أو على الأقل القضاء على محمد باعتبار ذلك وسيلة لتحطيم هذه الجماعة. ولكن القرشيين فشلوا في تحقيق هذا الهدف الاستراتيجي فشلا ذريعا؛ فلا هم حطموا الجماعة الإسلامية ولا استطاعوا التخلص من محمد^(١٣). ويمضى "وات" في تحليله متسائلا: لماذا انسحب أبو سفيان ومشركو قريش بعد انتهاء المعركة دون أن يتقدموا نحو المدينة لاحتلالها؟ وهو يرى أن الإجابة المنطقية عن هذا التساؤل أنهم لم يكونوا من الناحية العسكرية في وضع يسمح لهم بذلك؛ فقد كثر فيهم الجرحى وأصاب ساهم المسلمين معظم خيولهم فشلت قدرتها على مواصلة القتال. ولهذا اضطر القرشيون إلى الانسحاب دون أن يحققوا أى هدف من أهدافهم. فأى مهانة حلت بأمراء التجارة المكيين الفخوريين بأنفسهم، كما يعلق "وات"^(١٤)!

يتبين لنا من خلال هذا العرض أن ما قدمه "وات" في السيرة ينطوى على بعض الجوانب الإيجابية الجديرة بالتنويه. فقد كان حريصا على أن يستقى مادته من المصادر الأصلية، كما قام بتصحيح العديد من المفاهيم الخاطئة التي يروجها

الغريبيون عن محمد صلى الله عليه وسلم، واهتم في الوقت نفسه بإبراز الملامح الإنسانية التي يتجاهلها كثير من الباحثين غير المسلمين عند تناولهم لشخصية محمد صلى الله عليه وسلم. ثم إن علاجه للكثير من الأحداث كان علاجاً تحليلياً لم يخل في بعض جوانبه من سمات الجدة والأصالة.

ومع ذلك لا يستطيع الباحث أن يتجاهل العديد من القضايا التي أثارها "وات" وخانه فيها الحجاج العقلي الصحيح والنظرة الفاحصة، أو تناقض فيها مع نفسه، أو قعد به الدليل التاريخي، أو قدم تحليلات هي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة التاريخية، وهذا هو ما سنحاول أن نلقى عليه الضوء في الصفحات التالية.

قضايا الخلاف الرئيسية:

ليس من اليسير في بحث كهذا أن نتقصى كل مسائل الخلاف التي تثيرها كتابات "وات" في السيرة؛ فمن الطبيعي إذن أن تقتصر مناقشتنا على القضايا الأساسية، وهذه يمكن إجمالها فيما يأتي:

- ١- رأى "وات" في الروايات الخاصة ببدء الوحي والأمر بالقراءة: مما تذكره مصادرنا في روايتها لقصة نزول الوحي وبداية الرسالة أن محمداً

صلى الله عليه وسلم، وهو يتحنت في غار حراء - أتاه جبريل فقال له: اقرأ، فقال له محمد: ما أقرأ؟^(١٥)، ويروى: ماذا أقرأ؟^(١٦)، ويروى: ما أنا بقارئ^(١٧)، فقال له جبريل: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق...﴾ إلى آخر الآيات الخمسة من سورة العلق.

يقبل "وات" من بين هذه الروايات الرواية الأولى، ويعتبر أن الثانية تفسير لها؛ فهو يرى أن "ما" في قوله عليه السلام: "ما أقرأ؟" استفهامية وليست نافية^(١٨). ولا اعتراض على أن يفضل الباحث رواية على أخرى، بل إننا نزيد على ذلك فنقول: إن تفسير "ما" بأنها استفهامية وليست نافية هو أكثر انسجاماً مع سياق الرواية؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال لجبريل: "ما أقرأ؟" قال له جبريل: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق...﴾ إلى آخر الآيات. فليست هذه الآيات هي رد الفعل المتوقع لعبارة: "ما أنا بقارئ".

ولكن "وات" لا يكتفى بتفضيل رواية على أخرى، بل يمضي خطوة أبعد حين يزعم أن عبارة: "ما أنا بقارئ" في الرواية الثالثة هي من اختراع المتأخرين. وهم قد فعلوا ذلك - في رأيه - "ليتمسوا تأييداً للاعتقاد بأن محمداً كان لا يستطيع القراءة والكتابة باعتبار ذلك

عنصراً مهماً من عناصر التدليل على طبيعة المعجزة القرآنية"^(١٩).

ونحن نلاحظ أولاً أن عبارة: "ما أنا بقارئ" رواها البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ في صحيحه وهو يصعد بسند هذه الرواية إلى عروة بن الزبير عن عائشة كما يفعل الطبري.

ولكن الملاحظة الأهم من ذلك أن الروائتين الأوليين، "ما أقرأ؟" أو "ماذا أقرأ؟"، (أي بمعنى الاستفهام) لا تعنيان إطلاقاً أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان قادراً على أن يقرأ ويكتب. وقد جاء النص القرآني قاطعاً في نفى هذه المقدرة في قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لا يرتاب المبطون﴾^(٢٠). ولا يمكن اتهام النص القرآني بأنه متأخراً

فالنقطة التي نود إبرازها هنا بوضوح أن القراءة في الأمر القرآني "اقرأ" وما ارتبط بها من إجابة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: ما أقرأ؟ أو: ماذا أقرأ؟ (أي على الاستفهام) لا تعنى بالضرورة القراءة من نص مكتوب، بل الأرجح أنها تعنى التلاوة، تماماً كقراءة المصلي^(٢١). والملاحظ أن "وات" يترجم عبارة "ماذا أقرأ؟" إلى: What shall I recite?^(٢٢). فإذا قبل أن يكون من بين معاني "اقرأ": اتل Recite فلا معنى

للزعم بأن المتأخرين هم الذين وضعوا عبارة: "ما أنا بقارئ" على لسان الرسول تأكيداً لعدم قدرته على القراءة والكتابة.

نخلص -إذن- إلى النتيجة الأساسية وهى أن عبارات: "ما أقرأ؟" و"ماذا أقرأ؟" و"ما أنا بقارئ" لا يفيد أى منها إثباتاً أو نفيًا فى مجال القدرة على القراءة والكتابة بالمفهوم المحدد الذى سبقت الإشارة إليه، وأن ما يزعمه "وات" من أن رواية بعض هذه العبارات بما يفيد نفي قدرة الرسول على القراءة إنما هو من عمل المتأخرين تأكيداً لمفهوم المعجزة القرآنية- هذا الزعم لا يستند إلى أساس صحيح؛ ذلك أن عبارتى: "ما أقرأ؟" و"ماذا أقرأ؟" -أى بصيغة الاستفهام- لا تتضمنان التقليل من شأن المعجزة القرآنية على الإطلاق كما يوحى كلام "وات"؛ فالقراءة هنا لا تعنى أكثر من مجرد التلاوة.

٢- موقف "وات" من الروايات المتعلقة بالسابقين إلى الإسلام:

تجمع مصادرنا على أن خديجة بنت خويلد كانت أول من أسلم من أهل الأرض جميعاً^(٢٣). ولكن ليس هناك إجماع حول أسبق الناس إسلاماً بعد خديجة، ويدور الخلاف حول ثلاثة بالتحديد هم: أبو بكر وزيد بن حارثة

وعلى بن أبى طالب^(٢٤). وهناك رأى توفيقى مؤداه أن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال الأحرار، وكان زيد بن حارثة أول من أسلم من الموالى، وكان على أول من أسلم من الصبيان^(٢٥). وهذا الرأى- كما هو واضح- لا يقطع بأن واحداً من هؤلاء الثلاثة كان أسبق إسلاماً من غيره.

يميل "وات" إلى قبول رواية واحدة من الروايات الخاصة بأسبق الناس إسلاماً بعد خديجة، وهى تلك المتعلقة بزید بن حارثة. وهو يبنى وجهة نظره على أساس أن زیداً "كان مولى محمد وكان هناك ارتباطاً قوى بينهما"^(٢٦). وهذه وجهة نظر لها وجاهاتها على أى حال، وليس من حق امرئ أن يصادر وجهات نظر تقوم على المنطق السليم. ولكن موضع الاعتراض هنا هو ما يدّعيه "وات" من أن أبا بكر يحظى بمزيد من الاهتمام فى المصادر؛ لأنه منذ هجرة الحبشة أصبح أهم شخصية بعد محمد، فكانت لتلك الأهمية انعكاساتها على الروايات المبكرة، أما زيد فإن مكانته المتواضعة جعلت إسلامه أقل أهمية من إسلام أبى بكر^(٢٧).

إن فحوى كلام "وات" أن المكانة اللاحقة لصحابى ما تؤثر على صورته الأولى فى المصادر بشكل قد يشوه

الحقائق التاريخية ويزيف الواقع، وهذا غير صحيح على الإطلاق. فهذا عمر بن الخطاب أسلم في العام الخامس للبعثة بعد هجرة الحبشة بقليل، وهو نفس التاريخ الذي ارتفعت فيه مكانة أبي بكر كما يزعم "وات". والمعروف أن عمر منذ إسلامه كان من أقرب المقربين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان هو وأبو بكر يمثلان أهم شخصيتين بين صحابته قبل الهجرة وبعدها على حد سواء. ومع ذلك لا نجد في مصادرنا محاولة لقلب الحقائق والزعم بأن عمر كان من السابقين إلى الإسلام؛ بل نجد - على عكس ذلك - إقراراً بغلظته وفظاظته وشدة عناده للإسلام وكيده له إلى الحد الذي جعل بعض المسلمين يئس من إسلامه ويقول: "لا يسلم عمر حتى يسلم حمار الخطاب" (٢٨).

إن القضية هنا تلخص في أن مصادرنا لم تنسب السبق إلى الإسلام لأبي بكر محابة له لارتفاع مكانته لدى الرسول صلى الله عليه وسلم منذ هجرة الحبشة، كما يتصور "وات" وإنما نسبت إليه ذلك لأسباب موضوعية أهمها شدة ارتباطه بالرسول قبل البعثة (٢٩)، ثم سلامة فطرته؛ مما جعله لا يتردد في قبول الإسلام حين عرضه عليه رسول

الله، ويشهد لهذا قوله صلى الله عليه وسلم: "ما دعوت أحداً إلى الإسلام إلا كانت له عنه كبرة وتردد ونظر، إلا أبا بكر، ما عتم عنه حين ذكرته، وما تردد فيه" (٣٠). وإذا كانت هناك روايات تشهد لأبي بكر بالسبق إلى الإسلام فإن هناك روايات أخرى تشهد لزيد بن حارثة أو لعلی بذلك. ولكل رواية وجهتها، ومن واجب المؤرخ المنصف هنا أن يوازن بين الروايات ويرجح بعضها على بعض بناءً على أسس تاريخية صحيحة، وليس اعتماداً على أسباب خيالية. على أنه من المشكوك فيه أن مكانة أبي بكر لم ترتفع عند الرسول صلى الله عليه وسلم إلا منذ هجرة الحبشة؛ فالواقع التاريخي يشهد أن أبا بكر كان متميز المكانة لدى الرسول منذ إسلامه المبكر. ولا يجادل أحد في حقيقة شراؤه للأرقاء الذين أسلموا، كبلال وغيره، وإعتاقه لهم لينقذهم من اضطهاد أسيادهم من مشركي مكة (٣١)، كما لا يجادل أحد فيما كانت تتمتع به شخصيته من عمق التأثير، حتى على غير المسلمين، نتيجة ثقافته الواسعة وصلاته الاجتماعية وحكمته ولين جانبه (٣٢). وكل هذه أسباب موضوعية تجعلنا نستبعد ارتباط مكانة أبي بكر عند الرسول صلى الله

عليه وسلم بهجرة الحبشة. فلا معنى إذن للقول بأن المصادر نسبت إليه السبق إلى الإسلام نظرا لارتفاع مكانته بعد هجرة الحبشة.

ومما يرتبط بسبق أبي بكر إلى الإسلام ما يروى من أن خمسة من كبار السابقين الأولين أسلموا على يديه، وهم عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله^(٣٣).

ولكن "وات" يلقي ظلالا من الشك على سبق هؤلاء إلى الإسلام؛ وهو يعتمد في شكه هذا على ما تقرره كافة مصادرنا من أن عمر رشح عند وفاته هؤلاء الخمسة - ومعهم على - ليحسموا مسألة الخلافة من بعده. ويستبعد "وات" تماما إمكانية أن يأتي هؤلاء الخمسة أنفسهم مجتمعين إلى محمد صلى الله عليه وسلم في أوائل البعثة ليعلنوا قبولهم للإسلام^(٣٤). فمصادرنا - إذن - في رأيه قد نسبت إليهم السبق إلى الإسلام نتيجة أهميتهم اللاحقة.

لم يلتفت "وات" إلى حقيقة مهمة وهي أن السبق إلى الإسلام كان في حد ذاته من المعايير المقررة التي تقاس بها مكانة المسلم في صدر الإسلام. فالسابقون إلى الإسلام هم هؤلاء الذين أتيح لهم أن يلازموا الرسول صلى الله

عليه وسلم منذ أوائل بعثته حتى وفاته، وهم هؤلاء الذين صمدوا معه في أشق المواقف وأدق الأزمات وتحملوا في سبيل ذلك صنوف التنكيل والاضطهاد. ولا شك أن هذا كله كان من شأنه أن يضيف الكثير إلى رصيدهم في المجتمع الإسلامي، فليس غريبا إذن أن يتخذ عمر نفسه من السبق إلى الإسلام أساسا من أسس التفضيل في العطاء عندما اتسعت الفتوحات وامتلا بيت مال المسلمين^(٣٥). كما يقر بذلك "وات" نفسه^(٣٦). وليس غريبا كذلك أن يرشح عمر هؤلاء الخمسة، ومعهم على (وهو من السابقين أيضا)، لتكون الخلافة في واحد منهم، وخاصة أنهم بقية العشرة المبشرين بالجنة^(٣٧). فهذا الشك الذي يبيده "وات" حول سبق هؤلاء إلى الإسلام لا يستند إلى أساس تاريخي صحيح. والجدير بالذكر هنا أن مصادرنا الموثقة تقرر حقيقة سبقهم بما لا يدع مجالا للشك. والحق أن "وات" هنا يضحى بالحقائق التاريخية الثابتة في سبيل افتراضات لا تقوم على برهان واضح.

٣- تحليل "وات" لدوافع الهجرة إلى الحبشة:

لا تكاد مصادرنا تختلف حول حقيقة هجرة المسلمين إلى الحبشة في

العام الخامس للبعثة بعد أن اشتد عليهم أذى مشركي مكة. ومما يقوله الطبري في ذلك- بعد أن عرض بعض ما كان يتعرض له المسلمون من مظاهر الأذى: "...فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الإسلام؛ فافتتن من افتتن، وعصم الله منهم من شاء. فلما فعل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرجوا إلى أرض الحبشة. وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي، لا يظلم أحد بأرضه... وكانت أرض الحبشة متجرا لقريش يتجرون فيها، يجدون فيها رفاغا من الرزق وأمنا ومتجرا حسنا. فأمرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذهب إليها عامتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن، ومكث هو فلم يبرح" (٣٨).

فالواضح من هذا العرض الذي لا تكاد مصادرها تختلف حوله أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة فعلوا ذلك فرارا بأنفسهم ودينهم من اضطهاد مشركي مكة، وكان ذلك استجابة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اختار الحبشة مهاجرا لهم لما اشتهر به ملكها النجاشي من العدل ولين الجانب؛ هذا فضلا عما تتيحه لهم الهجرة إلى

الحبشة من إمكانية مزاولة التجارة التي كان كثير من القرشيين يمارسها هنالك قبل الإسلام.

ولكن "وات" يقدم لنا تحليلا آخر جديراً بالمناقشة حول الملابس التي أحاطت بهجرة الحبشة والدوافع التي كانت وراءها. وهو يبدأ تحليله بعرض الدوافع المرفوضة لديه، رغم قبول المصادر القديمة أو الدراسات الحديثة لها، وهذه الدوافع ثلاثة:

أما أولها فهو الفرار من الاضطهاد الذي كان يتعرض له المسلمون الأوائل على يد كفار مكة. ورغم أن مصادرها القديمة تكاد تتفق على هذا الدافع فإن "وات" لا يقبله؛ لأنه يستبعد أن تكون هذه الشخصيات المتميزة المكانة قد هاجرت بدافع الفرار من الأذى (٣٩). ويثير "وات" نقطة يرى أنها- من حيث الظاهر- قد تغرى بقبول هذا الدافع، ومؤداهما أن معظم الذين هاجروا إلى الحبشة كانوا ينتمون إلى بطني مخزوم وعبد شمس، وهذا البطنان هما أساس المعارضة القرشية لمحمد وألد أعداء الإسلام، فكان المسلمون من هذين البطنين أشد تعرضا للاضطهاد من سواهم من مسلمي البطون القرشية الأخرى، ومن هنا اضطروا إلى الفرار إلى الحبشة. ورغم ما تنطوي عليه هذه

النقطة من وجهة ظاهرية في رأى "وات" فإنه يرفض الاقتناع بها بدعوى أنه لو صح أن المسلمين هاجروا إلى الحبشة فرارا من الاضطهاد فقد كان الأولى بهم أن يعودوا بمجرد أن وجد الرسول وصحبه ملاذا آمنا في المدينة. ولكن بعض المهاجرين استمروا في الحبشة حتى العام السابع للهجرة^(٤٠).

وثاني الدوافع التي يرفضها "وات" هو ما يثيره بعض الباحثين الغربيين من أن محمداً لم يكن يريد بهجرة أصحابه إلى الحبشة أن ينقذهم من الاضطهاد الحسى بل كان يريد أن يحول بينهم وبين خطر الارتداد عن الإسلام لو استمر هذا الاضطهاد. ويرى "وات" أن هذا دافع غير مقنع لأن الذين هاجروا إلى الحبشة لم يكن يخشى عليهم من خطر الارتداد؛ نظراً لشدة تمسكهم بالإسلام. كما أن بقاءهم في مكة وصبرهم على الأذى كان من شأنه أن يقدم نموذجا ملهما للآخرين^(٤١).

أما الدافع الثالث الذي يرفضه "وات" فهو الدافع المادى، ويقوم على فكرة أن المسلمين هاجروا إلى الحبشة سعياً وراء الاشتغال بالتجارة. ويضيف "وات" قائلاً: "لو صح أن هذا كان موقف المهاجرين فإنه لا يمكن أن يكون موقف محمد^(٤٢)".

هكذا حاول "وات" أن يبحث عن دوافع أخرى لهجرة الحبشة أكثر قبولاً من وجهة نظره. وهذه الدوافع تتلخص فيما يأتي:

أولاً: رغبة محمد صلى الله عليه وسلم في الحصول على مساعدة عسكرية من الحبشة تمكنه من السيطرة على مكة. وقد كان هذا المخطط - كما يذكر "وات" - جديراً بأن يجد ترحيباً من الأحباش والبيزنطيين على حد سواء. فالأحباش كانوا يتطلعون إلى استعادة نفوذهم المفقود في شبه الجزيرة العربية، وخاصة في اليمن. والبيزنطيون كانوا قد هزموا حديثاً على يد الفرس، فكان مهمهم تحويل انتباه أعدائهم إلى ميدان جديد^(٤٣).

ثانياً: رغبة محمد صلى الله عليه وسلم في تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجمة تجارة مكة، كما فعل بعد ذلك في المدينة^(٤٤).

ثالثاً: محاولة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتوصل إلى طريق تجارى بديل يتجه من الجنوب إلى الإمبراطورية البيزنطية؛ حتى يكسر الاحتكار الذي كان يمارسه المكيون على طريق التجارة إلى هذه البقاع. ويرى "وات" أن بعثة قريش إلى النجاشي (Negus) بعد هجرة المسلمين إلى الحبشة كان لها

مغزاها السياسى والاقتصادى، ولكنه لا يستطيع الجزم بالمضمون الدقيق لهذه البعثة. وهو لا يستبعد أن تكون هذه البعثة نجحت فى منع النجاشى من تقديم مساعدة ذات بال للمسلمين استنادا إلى ضعف موقفهم فى مكة، رغم أنها فشلت فى إقناعه بتسليم هؤلاء المهاجرين لقريش^(٤٥).

رابعاً: وجود خلافات حادة فى رأى داخل صفوف المجتمع الإسلامى الوليد، ويتحدث "وات" هنا عما يتصور أنه الحزب الذى كان يتزعمه أبو بكر والذى كان يلقي معارضة شديدة من عناصر أخرى فى المجتمع الإسلامى. وكان على رأس المعارضين عثمان بن مظعون وخالد بن سعيد بن العاص. ويعترف "وات" أنه لا يعرف المعالم الدقيقة لسياسة حزب أبى بكر، ولكنه يطرح احتمالاً مؤداه أن هذه السياسة كانت تتمثل فى الإصرار على أن يتولى محمد القيادة السياسية بالإضافة إلى زعامته الدينية، وذلك بسبب ما تنطوى عليه رسالته من مفاهيم سياسية واجتماعية، وينى "وات" على تحليله هذا نتيجة خطيرة وهى أن الهجرة إلى الحبشة لم تكن تنفيذا لتوجيهات الرسول، بل تمت بمبادرة قام بها المهاجرون أنفسهم. أما ما يرد فى

المصادر من أن محمداً هو الذى أمر أصحابه بالهجرة فإنما ذلك محاولة من هذه المصادر لإخفاء الدوافع الحقيقية لهؤلاء الذين غادروا مكة وتخلوا عنه هناك. ولكن "وات" يرى مع ذلك أنه من المحتمل أن محمداً عندما علم بهذا الانشقاق فى صفوف المسلمين رأى فى الهجرة إلى الحبشة وسيلة للعلاج فاقترحها على أصحابه. ويستنتج "وات" أن عودة كثير من مهاجري الحبشة إلى محمد قبل الهجرة إلى المدينة يشير إلى عودة العلاقات بينه وبينهم إلى طبيعتها^(٤٦).

والجدير بالملاحظة أن "وات" يرى أن هذا الدافع الأخير، المتمثل فى وجود خلافات حادة فى رأى داخل صفوف المجتمع الإسلامى، هو أهم الدوافع وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة^(٤٧). مناقشة تحليل "وات":

إن إعادة النظر فى الدوافع التى اعتبرها "وات" ذات دور أساسى وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة تجعلنا نؤكد أن أياً منها لا يصمد للمناقشة.

فمن المستبعد تماماً أن يدور بخاطر محمد صلى الله عليه وسلم - والدعوة ما زالت فى مهدها - أن يتطلع إلى الحصول على مساعدة عسكرية من الحبشة. ومن المستبعد أيضاً بنفس الصورة أن يغامر

ملك الحبشة بإرسال مساعدة عسكرية للمسلمين في مكة وهم قليل مستضعفون في الأرض. على أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: لماذا لم يكتف الرسول صلى الله عليه وسلم بإرسال بعثة مكونة من فرد أو عدة أفراد إذا كان الهدف هو الحصول على مساعدة عسكرية من ملك الحبشة بدل هذا العدد الجرم الذي يزيد عن ثمانين رجلاً غير النساء والأطفال؟ الحق أن افتراض طلب المساعدة العسكرية بهذا الشكل هو أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع التاريخي.

أما الزعم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يرغب بهذه الهجرة في تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجرة تجارة مكة فهو زعم لا يقل عن سابقه تهافتاً. وليس من المقبول عقد مقارنة بين وضع المسلمين في الحبشة وبين وضعهم في المدينة؛ فالمسلمون في المدينة كانوا أصحاب السيادة المطلقة فيها، ولم يكونوا كذلك في الحبشة؛ ثم إنهم في المدينة كانوا قد أرغموا على ترك ديارهم وممتلكاتهم في مكة فأصبحت مكة دار شرك وأعلنت حرباً لا هوادة فيها على الدين الجديد، فكان هجوم المسلمين على تجارة مكة إحدى وسائل المواجهة، ولم يكن الوضع هكذا عند

الهجرة إلى الحبشة؛ فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون ما زالوا يعيشون داخل مكة، ولم تكن ظروفهم تسمح لهم بأن يشنوا مثل هذه الحرب على المكين، كما كان أمل الرسول صلى الله عليه وسلم كبيراً في كسب مشركي مكة إلى صفوف المسلمين. وفضلاً عن ذلك كله فإن الأمر المؤكد أن النجاشي لم يكن يسمح بتحويل الحبشة إلى قاعدة للهجوم على تجارة مكة؛ لأن السماح بذلك معناه تعريض بلاده لأزمات اقتصادية دون مبرر مقبول.

كما لا يمكننا أيضاً أن نقبل الزعم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يتطلع من وراء الهجرة إلى الحبشة إلى التوصل إلى طريق تجاري يتجه من الجنوب إلى الشمال ليكسر به احتكار المكين لطريق التجارة إلى الإمبراطورية البيزنطية. إننا نذكر هنا ما ذكرناه آنفاً من أن هذا الهدف لو صح لم يكن ليتطلب هجرة كل هذا العدد إلى الحبشة والإقامة هناك. ثم إن الشاغل الأكبر أمام الرسول صلى الله عليه وسلم خلال تلك المرحلة كان هو تهيئة مناخ آمن للدعوة الجديدة لتصل إلى أكبر عدد من الناس دون ملاحقة أو اضطهاد. لقد كان على الرسول صلى الله عليه وسلم

فى تلك الظروف أن يوفر لأصحابه الأمن أولاً قبل التفكير فى مشروعات قد تكون أكبر من الإمكانيات المتاحة حينذاك.

نأتى بعد ذلك إلى آخر الدوافع التى يرى "وات" أنها كانت وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة، وهو وجود انقسامات حادة فى رأى داخل صفوف المجتمع الإسلامى، ورغم أن "وات" يعطى أهمية خاصة لهذا الدافع فإننا نعتبره أكثر الدوافع تهافتاً وأقلها صموداً أمام المناقشة؛ وذلك لعدة أسباب:

أولها أن المجتمع الإسلامى الوليد لم يكن فى ذلك الوقت فى وضع يسمح له بوجود تلك الخلافات التى يصفها "وات" بأنها كانت "حادة" فقد كانت المخاطر تحيط به من كل جانب، وكانت معركة المسلمين مع أعدائهم معركة حياة أو موت، فمن غير المتصور أن يخلقوا من أنفسهم عدواً جديداً لكيانهم بالإضافة إلى أعدائهم الآخرين المتربصين بهم.

وثانيها أن "وات" لم يحدد لنا بوضوح طبيعة تلك الانقسامات الحادة فى رأى بين المسلمين فى ذلك العصر المبكر. وهو مع ذلك يقترح أن هذه الانقسامات ربما دارت حول السياسة

التي تبناها أبو بكر وجماعته والتي قامت على أساس أن محمداً صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون قائداً سياسياً ودينياً فى آن واحد، ويزعم فى الوقت نفسه أن محمداً صلى الله عليه وسلم ناصر أبا بكر وسياسته^(٤٨). ولكن من حقنا أن نلاحظ هنا أن تلك السنوات الأولى من تاريخ الدعوة الإسلامية لم تشهد ما يمكن اعتباره اهتمامات سياسية بالمفهوم الشائع لهذه الكلمة. على أن هناك ملاحظة أخرى أساسية وهى أن الدين والسياسة من المنظور الإسلامى - وباعتبار "وات" نفسه^(٤٩) - يتداخلان إلى الحد الذى يتعذر معه فصل أحدهما عن الآخر. فإذا كان المقصود أن هؤلاء الذين عارضوا ما يسمى بـ "سياسة أبى بكر" كانوا يريدون أن يسلبوا الرسول صلى الله عليه وسلم حق التدخل فى شؤون الجماعة الإسلامية؛ فهذا ما يثبته بهم عن التوجيهات الأساسية للدين الذى دخلوه طوعاً لا كرهاً.

وثالث الأسباب أن الشخصيتين اللتين يذكرهما "وات" باعتبارهما أبرز المعارضين لسياسة أبى بكر - وهما: عثمان بن مظعون وخالد بن سعيد بن العاص - لم يعرف عنهما إلا الإخلاص الكامل لمبادئ الإسلام والولاء المطلق

لرسول صلى الله عليه وسلم. فعثمان ابن مظعون كان من السابقين الأولين؛ فقد أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً، "وكان من أشد الناس اجتهاداً فى العبادة" (٥٠)، وقد هاجر إلى المدينة بعد عودته من الحبشة، وشهد بدرًا، ومات سنة اثنتين من الهجرة، وهو أول رجل مات بالمدينة من المهاجرين. ويروى عن عائشة أن النبی صلى الله عليه وسلم "قبل عثمان بن مظعون وهو ميت وهو يبكى وعيناه تذرفان". وعندما مات ابنه إبراهيم قال: "الحق بالسلف الصالح عثمان بن مظعون" (٥١). والغريب أن "وات" يجعل عثمان بن مظعون قائداً لجماعة أسلموا معه فى نفس اليوم وكانوا جميعاً من المعارضين لسياسة أبى بكر. وهو يقول فى هذا الصدد ما نصه: "لقد جاء عثمان أساساً إلى محمد (أى ليعتنق الإسلام) بصحبة أربعة من أصدقائه الذين كانوا على قدر من الأهمية، وكان هو بكل تأكيد أكثرهم أهمية. وهكذا يمكننا أن نعتبره، على وجه القطع تقريباً، قائداً للجماعة التى كانت منافسة للجماعة التى يتزعمها أبو بكر" (٥٢). ويحدثنا ابن سعد عن الجماعة التى صحبت عثمان بن مظعون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "انطلق عثمان بن مظعون وعبيدة بن

الحارث بن المطلب وعبد الرحمن بن عوف" (٥٣) وأبو سلمة بن عبد الأسد وأبو عبيدة بن الجراح حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرض عليهم الإسلام وأنبأهم بشرائعه فأسلموا جميعاً فى ساعة واحدة، وذلك قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم وقبل أن يدعو فيها" (٥٤). ونحن نلاحظ هنا أن كلام ابن سعد لا يتضمن أن عثمان بن مظعون كان أهم شخصية فى هذه الجماعة أو أنه جاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قام بدور الزعامة بالنسبة لهم. كما أننا نلاحظ كذلك أن هذه الشخصيات الأربعة التى صحبت عثمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعرف عنهم أى معارضة لأبى بكر ولا للسياسة التى يزعم "وات" أن أبى بكر تبناها وأن الرسول صلى الله عليه وسلم شجعها، ولكن عرف عنهم جميعاً خفض جناحهم للمؤمنين وإذعانهم الكامل لأوامر الرسول صلى الله عليه وسلم ونواهيها. والغريب أن "وات" يحاول أن يدعم وجهة نظره القائمة على وجود انشقاق موهوم بين المسلمين بقوله: إن عمر، الذى انضم بعد إسلامه لجماعة أبى بكر، كان سبب الرأى فى عثمان بن مظعون، وقد أعرب عن سوء

ظنه عندما مات عثمان على فراشه ولم يستشهد في ساحة الجهاد، فكانت هذه الملاحظة من عمر - كما يزعم "وات" - تعبيرا عن عداوته للشخص الذي تزعم الحزب المعارض لحزب أبي بكر^(٥٥) وقد يكون من المناسب هنا أن نورد النص الكامل لرواية ابن سعد التي اعتمد عليها "وات" في استنتاجه هذا. يقول ابن سعد: "أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال لما توفي عثمان بن مظعون وفاة لم يقتل، هبط من نفسي هبطة ضخمة فقلت: انظروا إلى هذا الذي كان أشدنا تخليا من الدنيا ثم مات ولم يقتل! فلم يزل عثمان بتلك المنزلة في نفسي حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: ويك! إن خيارنا يموتون! ثم توفي أبو بكر فقلت: ويك! إن خيارنا يموتون! فرجع عثمان في نفسي إلى المنزلة التي كان بها قبل ذلك"^(٥٦). فالواضح تماما من هذا النص أن عمر لم يكن سيئ الرأي في عثمان ابن مظعون فترة حياة عثمان، بل ربما كان العكس هو الصحيح؛ وهذا ما توحى به عبارة: "هبط من نفسي هبطة ضخمة"، أي عندما مات على فراشه، فهذا يعني أنه كان قبل وفاته يحل من

نفسه بمحل رفيع، فلما مات على فراشه دون أن يستشهد اهتزت هذه المنزلة اهتزازاً كبيراً، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم مات على فراشه بعد ذلك، ثم تبعه أبو بكر، فعادت مكانة عثمان الرفيعة في نفس عمر إلى ما كانت عليه قبل ذلك، أو كما يقول عمر: "فرجع عثمان في نفسي إلى المنزلة التي كان بها قبل ذلك" فهذه العبارة قاطعة الدلالة على ما كان يتمتع به عثمان بن مظعون لدى عمر من مكانة. ولكن "وات" يلوى عنق هذه الرواية ويستنطقها بما لم تنطق به حين يزعم أنها انعكاس لموقف عمر العدائي من ابن مظعون؛ لأن الأخير كان زعيم جماعة تعارض أبا بكر وجماعته (التي ينتمي إليها عمر).

أما خالد بن سعيد بن العاص فقد كان أسبق إسلاما من عثمان بن مظعون؛ فقد قيل: إنه أسلم ثالثا أو رابعا وصبر على أذى أبيه وقومه؛ وقد حاول أبوه جهده أن يثنيه عن إسلامه فما استطاع، وضربه مرة بمقرعة في يده حتى كسرها على رأسه، فلما يئس منه قال: "اذهب يا لكع حيث شئت فوالله لأمنعك القوت" ثم طلب من أبنائه الآخرين مقاطعته وهددهم إن كلموه أن يصنع بهم ما صنع به، "فانصرف خالد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فكان يلزمه ويكون معه" (٥٧). أما علاقة خالد بأبي بكر في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فليس هناك في مصادرنا ما يشير إلى أن شائبة شابتها من صراع في الرأي أو تصادم في الاتجاهات، بل إن هناك ما يشير إلى أن خالداً كان مديناً لأبي بكر بتشجيعه على الدخول في الإسلام (٥٨). صحيح أن خالداً تردد في بيعة أبي بكر بالخلافة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن مبعث هذا التردد أنه كان يظن أن بنى عبد مناف أحق بها من غيرهم، وكلم في ذلك علياً وعثمان، ولكنه بايع أبا بكر عندما تبين له وجه الحق، "وكان رأى أبي بكر فيه حسناً، وكان معظماً له" كما يروى ابن سعد، ومن هنا عقد له على إحدى الحملات إلى بلاد الشام (٥٩).

يتبين لنا من خلال هذه المناقشة أن من أبعد الأمور عن التصور أن يفكر عثمان بن مظعون أو خالد بن سعيد بن العاص في تكوين حركة انشقاقية يكون همها الأول معارضة ما يسميه "وات" بسياسة أبي بكر أو إثارة أي لون من ألوان الخلاف الذي يقصد به في النهاية معارضة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فليس في سيرتهما الشخصية ولا في

تاريخ علاقتهما بالرسول صلى الله عليه وسلم ما يقدم أي سند لهذا الزعم. ورابع الأسباب التي تجعلنا نرفض أن هجرة الحبشة كانت نتيجة انقسامات حادة في الرأي داخل الجماعة الإسلامية أن أعضاء هذه الهجرة ضموا بين صفوفهم رجالاً لا يمكن أن يخطر ببال امرئ أن يكون فيهم من تحدّثه نفسه بالخروج على الخط العام لسياسة الرسول صلى الله عليه وسلم، من أمثال جعفر بن أبي طالب ابن عم رسول الله، وعثمان بن عفان زوج رقية بنت رسول الله، ومصعب بن عمير الذي وقع عليه اختيار الرسول بعد ذلك ليعلم أهل المدينة الإسلام قبل هجرته إليها، والزبير بن العوام حوارى رسول الله وابن عمته صفية بنت عبد المطلب، وغيرهم كثير، وقد ذكرهم ابن هشام بالتفصيل في سيرته (٦٠). فالقول بأن هؤلاء كانوا مدفوعين في هجرتهم بدافع الخلافات الحادة في الرأي مع ما يسمى بحزب أبي بكر الذي كان يسانده الرسول صلى الله عليه وسلم - قول واضح التعسف ظاهر البطلان.

وأخيراً فإن الانقسام في الرأي لو كان قد وصل بين المسلمين إلى الحد الذي جعل بعضهم يقدم على تحدّي الرسول صلى الله عليه وسلم فيها جر

إلى الحبشة دون رضاه "ويتخلى عنه في مكة" (٦١) - كما يعبر "وات" - فلا معنى لتمسك هؤلاء بالإسلام ذاته، وهو الدين الذي تلقوه على يد الرسول الذي شقوا عليه عصا الطاعة ثم إن زعم "وات" بأنه من المحتمل أن محمداً كان قد علم مسبقاً بعزم هؤلاء على الهجرة إلى الحبشة فسارع هو إلى اقتراح هذه الهجرة عليهم حتى يستغل الموقف لصالحه (٦٢) - هذا الزعم لا يغير من الحقيقة شيئاً؛ لأنه لا ينفي أن هؤلاء كانوا قد اتخذوا في البداية قراراً يعبرون به عن احتجاجهم على الرسول صلى الله عليه وسلم وسياسته. ولا شك أن من يردد مثل هذا القول يكشف عن عجزه عن فهم أسرار التكوين الفذ لهؤلاء المسلمين الأوائل الذين نذروا أنفسهم لنصرة الإسلام ورسوله.

من كل ما سبق يتضح لنا أن الدوافع التي قدمها "وات" وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة لا يستند أي منها إلى أساس تاريخي أو منطقي صحيح. وبقي علينا الآن أن نناقش الدوافع التي يرى أنها غير جديرة بالقبول.

ونحن نتفق تماماً مع "وات" في رفضه أن يكون اشتغال المسلمين بالتجارة هو الدافع وراء هجرتهم إلى الحبشة. صحيح أن مصادرها أشارت إلى

عامل التجارة في حديثها عن هذه الهجرة، ويتضح ذلك من قول الطبري الذي رويناها فيما سبق: "وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها، يجدون فيها رفاغاً من الرزق وأمناء ومتجراً حسناً، فأمرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم". ولكن الملاحظة الأساسية هنا أن وجود فرصة الاشتغال بالتجارة أمام المهاجرين إلى الحبشة كان عاملاً وراء تفضيل الحبشة على غيرها من البقاع؛ حتى لا يعيش المسلمون حالة على سواهم، ولم يكن عاملاً وراء مبدأ الهجرة ذاته.

أما دافع الخوف من الارتداد عن الإسلام - وهو الذي يرفضه "وات" ويشير إلى قبول بعض الباحثين الغربيين له - فقد عبرت عنه بعض مصادرها بـ "الخوف من الفتنة" ورغم أننا لا نعتبر أن هذا كان هو الدافع الأساسي فنحن لا نستطيع أن نرفضه تماماً. يقول ابن هشام بعد حديثه عن إذن الرسول لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة: "فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وفراراً إلى الله بدينهم" (٦٣). ويقول الطبري في حديثه عن مظاهر الأذى التي سبقت هجرة المسلمين إلى الحبشة: "فكانت فتنة

شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الإسلام؛ فافتتن من افتتن، وعصم الله منهم من شاء" (٦٤).

ولا مجال هنا للتشكيك في عمق ارتباط المسلمين الأولين بعتيقاتهم؛ ولكن الذي لا شك فيه أن الموقف الذي قد يثير - بعتيقاته - مجرد الخوف من تأثيره السلبي على وثاقة هذا الارتباط الصارم بالعتيدة يكفي أن يكون سببا وراء البحث عن مكان لا يثير مثل هذه المخاوف. بل إننا نضيف إلى ذلك أن المسلم الذي يرتد عن الإسلام ظاهريا نتيجة إكراهه على ذلك قد ترتب علي ارتداده هذا آثار معنوية سيئة على المجتمع المسلم الذي ينتسب إليه، رغم مشروعية ارتداده ورغم أن قلبه مطمئن بالإيمان.

بقي بعد ذلك من دوافع الهجرة إلى الحبشة التي يرفضها "وات" دافع الفرار من الأذى والاضطهاد الذي كان يسلطه كفار مكة على المسلمين الأوائل. وقد ذكرنا أن "وات" يستند في رفضه هذا إلى استبعاده أن يكون المسلمون الأوائل المعروفون بالصلابة وقوة العتيدة قد ضعفوا تحت وطأة هذا الاضطهاد فقاموا بالهجرة. فهو إذن يعتبر أن الهجرة فرارا من الاضطهاد وبخنا عن مكان أكثر أمنا

تمثل نقيصة ينبغي أن يتنزه عنها هؤلاء. ولكن هذا رأى لا يتمشى مع صريح توجيهات الإسلام. فقد حث القرآن المسلمين على الهجرة إذا استضعفوا واضطهدوا حيث يقيمون وعجزوا عن إقامة شعائر دينهم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (٦٥). ومما يقوله الزمخشري في تعليقه على معنى "فيم كنتم؟" أنها "للتوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا" (٦٦)؛ وفي تعليقه على معنى: "ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟" أن المراد "أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من إظهار دينكم ومن الهجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فعل المهاجرون إلى أرض الحبشة. وهذا دليل على أن الرجل إذا كان في بلد لا يتمكن فيه من إقامة أمر دينه كما يجب، لبعض الأسباب والعوائق عن إقامة الدين لا تنحصر، أو علم أنه في غير بلده أقوم بحق الله، وأدوم على العبادة حققت عليه المهاجرة" (٦٧). فالواضح من هذا أنه ليس في هجرة المسلم فرارا من القيود التي

تحيط به ما يعيب، بل فيها تعزيز لمكانته وقدمه في الإسلام^(٦٨).

أما الاعتراض الذي يثيره "وات" في هذا الصدد، وموداه أنه إذا صح أن الخوف من الاضطهاد كان هو الدافع الحقيقي وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة فلماذا أثر بعضهم البقاء هناك بعد أن انقطع الأذى عن بقية المسلمين وأصبحت لهم دار في المدينة؟ فإن الإجابة عنه تلخص في أن الإسلام لا يضع القيود على حرية المسلم في اختيار المكان الذي تطمئن نفسه إلى الإقامة فيه. فهؤلاء وجدوا في الحبشة خير دار، وفي النجاشي خير جار، وعاشوا هناك لا يُؤذون ولا يُضيق عليهم في إقامة شعائر دينهم والدعوة إليه؛ فأثر بعضهم أن يطيل مدة بقاءه هناك، هذا في الوقت الذي لم يعرف فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر أحدا منهم بالعودة فرفض الامتثال إلى أمره.

فالخلاصة أن الهجرة إلى الحبشة تمت بتوجيه من الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه الذين كانوا يتعرضون للاضطهاد أكثر من سواهم؛ وكان الدافع الأساسي وراءها تجنب الأذى واللجوء إلى مكان يأمن فيه المهاجرون على أنفسهم ودينهم. وإن من أبعد الأمور عن التصور الزعم بأن من أهم

دوافعها وجود انقسامات حادة في الرأي بين جماعة المسلمين. ومما يبعد تصوره كذلك القول بأن من دوافعها الحصول على مساعدة عسكرية من ملك الحبشة، أو تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجمة تجارة مكة، أو محاولة التوصل إلى طريق تجارى بديل عن الطريق المألوف إلى الإمبراطورية البيزنطية. والحق أن علاج "وات" لقضية الهجرة إلى الحبشة يقوم على مجموعة من الافتراضات تفتقد إلى البرهان التاريخي الصحيح.

٤- تشكيك "وات" في شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثالثة:

تذكر مصادر السيرة أن العباس بن عبد المطلب شهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة الثانية في العام الثالث عشر للبعثة، وكان العباس لم يسلم بعد. يقول الطبري فيما يرويّه بسنده عن كعب بن مالك: "اجتمعنا في الشعب عند العقبة ونحن سبعون رجلاً ومعهم امرأتان من نسائهم... فاجتمعنا بالشعب تنتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا معه عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه؛ إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له؛ فلما جلس

كان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب.... إلخ" (٦٩).

يقول "وات" في تعليقه على هذه الرواية التي ترددها مصادرنا المختلفة^(٧٠): "لعل الحادثة التي تتصل بالعباس غير مقبولة بخلافها باعتبار أنها اختراع متأخر قصد به إخفاء المعاملة غير الكريمة التي لقيها محمد من بنى هاشم في هذه الفترة". ويضيف أن محمداً عند عودته من الطائف مخذولاً دخل مكة في جوار زعيم بنى نوفل^(٧١) ولم يدخلها في جوار أحد من بنى هاشم، ويعتقد "وات" أن إقرار هذه الرواية بأن العباس كان مشركاً في ذلك الوقت لا يمكن أن يعد دليلاً على صدقها وعلى أنها ليست من اختراع جهاز الدعاية العباسية؛ لأن الشرك على حد زعمه - كان في نهاية القرن الأول الهجري أقل استغلالاً في يد الخصوم من انعدام الشرف. وينهى "وات" تحليله بقول: "إن أكثر الافتراضات إقناعاً أن زيارة العباس للعقبة كانت محض اختلاق قام به دعاة العباسيين"^(٧٢).

إن القضية الأساسية التي نود أن نناقشها هنا تدور حول الإجابة عن هذا السؤال: ما وجه الغرابة في أن يحضر العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لقد سبق أبو طالب أخاه العباس وفاقه كثيراً في دعمه لابن أخيه محمد صلى الله عليه وسلم في حين أنه عاش ومات مشركاً؛ ولم يستغرب أحد وقوف أبي طالب بجوار محمد وتأيده له إلى آخر لحظة في حياته. كما تضامن بنو هاشم ابن عبد مناف وبنو المطلب بن عبد مناف - مسلمهم وكافرهم - مع محمد صلى الله عليه وسلم عندما سلطت قريش أذاها عليه وعلى أصحابه فعاقبتهم قريش بالمقاطعة المعروفة بحصار شعب أبي طالب من العام السادس إلى العام التاسع للبعثة. وقد كان وقوف غير المسلمين من هذين البطين مع محمد في هذا الوقت العصيب حمية له وتقديراً لما يربطهم به من أواصر القربى كما تقضى بذلك التقاليد القبلية عند العرب. ولا يخرج موقف العباس مع ابن أخيه محمد صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الثانية عن هذا الإطار. وهذا مؤدى ما سبق أن رويناه عن الطبري من أن العباس "أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له". ومن هنا فلا غرابة إطلاقاً في هذا الصنيع؛ لأنه يتمشى تماماً مع الأعراف العربية في ذلك الوقت، ولا وجه لاعتقاد "وات" بأن هذه الرواية هي من اختلاق دعاة العباسيين في نهاية

القرن الأول الهجري حيث قصدوا بها إخفاء المعاملة غير الكريمة التي لقيها محمد من بنى هاشم حين تخلوا عنه بعد عودته من الطائف.

ولا مجال هنا لإنكار أن محمداً صلى الله عليه وسلم دخل مكة بعد عودته من الطائف في جوار المطعم بن عدي ابن نوفل بن عبد مناف. ولكن لنا عدة ملاحظات على ذلك: أولها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحتاج في تلك المرحلة إلى جوار رجل له مكانة متميزة حتى لا تمتد إليه يد الأذى. وقد توفي أبو طالب في هذه الفترة، ولا شك أنه كان يتمتع بتلك المكانة المتميزة في قريش، فكان في المكان الذي يتيح له أن يقدم خير جوار لابن أخيه. والواضح أن العباس أو أي رجل آخر من بنى هاشم لم يكن يستطيع أن يملأ الفراغ الذي خلا بوفاة أبي طالب. وثاني الملاحظات أن المطعم بن عدي كان سيد قومه من بنى نوفل، كما كان صاحب مكانة في قريش لا يبدو أن العباس كان ينافسه فيها، هذا فضلاً عن أنه كان ذا رحم ماسة بالرسول صلى الله عليه وسلم؛ فهو ينتمي إلى بنى عبد مناف^(٧٣). وثالث الملاحظات أن بنى هاشم لم يتخلوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك المرحلة؛ فقد ظلوا

معه طوال حصار الشعب الذي انتهى في العام التاسع للبعثة، كما ظل أبو طالب يقدم له كل عون وتأيد حتى وفاته بعد انتهاء حصار الشعب بقليل^(٧٤). فلا يمكن أن نقول مع "وات": إن بنى هاشم عاملوا محمداً معاملة غير كريمة في ذلك الوقت^(٧٥) حيث لا يوجد دليل واحد ملموس يؤكد صدق هذا القول^(٧٦).

فخلص من هذا إلى أن تشكيك "وات" في شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية يقوم على مجرد افتراض مؤداه أن دعاة العباسيين هم الذين اختلقوا هذه الرواية تمجيذاً للعباس وإبراءً له من تهمة التخلي عن ابن أخيه. وهو بهذا التشكيك يتجاهل إجماع مؤرخينا على شهود العباس هذه البيعة. والحق أننا لو انقذنا وراء أمثال هذه الافتراضات لما سلمت لنا حقيقة تاريخية واحدة!

٥- تقييم "وات" لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليه وسلم:

مما نعتبره من المسلمات التاريخية أن الأنصار من الأوس والخزرج اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن إيمان مطلق بصدق رسالته، وأنهم أذعنوا لقيادته ونذروا أنفسهم لطاعته؛ ولم تبدر منهم في مجموعهم مبادرة تحد

لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مَعَانِدَةً لَهُ إِلَّا قَلِيلًا ضَنِيْلَةً مِنَ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ كَانَ جُمْهُورُ الْأَنْصَارِ أَوَّلَ مَنْ وَقَفَ فِي وَجْهِهِمْ وَتَصَدَّى لِمَكْرِهِمْ. وَمِمَّا نَعْتَبِرُهُ مِنَ الْمُسْلِمَاتِ أَيْضًا أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَرِيصًا عَلَى إِبْدَاءِ تَقْدِيرِهِ لِلْأَنْصَارِ وَحُبِّهِ لَهُمْ وَارْتِبَاطِهِ بِهِمْ، وَلَمْ يَنْظُرْ إِلَيْهِمْ يَوْمًا عَلَى أَنَّهُمْ جَبْهَةٌ مُعَارِضَةٌ يَنْبَغِي الْعَمَلُ عَلَى تَفْتِيْتِهَا.

وَلَكِنْ "وَات" يُقَدِّمُ لَنَا تَصَوُّرًا آخَرَ عَنْ طَبِيعَةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْأَنْصَارِ وَالرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمْكِنُ تَلْخِيصُ عُنَاوَرِهِ الرَّئِيسِيَّةِ فِيمَا يَأْتِي:

أَوَّلًا: لَمْ يَكُنِ الْأَنْصَارُ يَدِينُونَ سِيَاسِيًّا لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خُصُوصًا فِي بَدَايَةِ الْفَتْرَةِ الْمَدِينِيَّةِ، حَيْثُ كَانَتْ سُلْطَةُ الرَّسُولِ تَنْحَصِرُ فِي الْجَانِبِ الدِّينِيِّ، أَمَّا عَلَى الْمُسْتَوَى السِّيَاسِيِّ فَقَدْ كَانَ هُنَاكَ أَشْخَاصٌ أَقْوَى مِنْهُ فِي جَمَاعَةِ الْأَنْصَارِ. وَيَتَضَحُّ مِنَ الصَّحِيفَةِ الْمَشْهُورَةِ الَّتِي كَتَبَهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ هِجْرَتِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ إِلَّا زَعِيمًا لْجَمَاعَةِ الْمُهَاجِرِينَ^(٧٧). وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى مَحْدُودِيَّةِ سُلْطَةِ الرَّسُولِ عَلَى الْمُسْتَوَى السِّيَاسِيِّ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَى عِقَابِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَنٍ سُلُولٍ مَعَ كُلِّ مَا ارْتَكَبَهُ فِي

حَقِّ السَّيِّدَةِ عَائِشَةَ مِنْ بَهْتَانٍ وَافْتِرَاءٍ فِي حَادِثِ الْإِفْكَ الْمَشْهُورِ^(٧٨).

ثَانِيًا: كَانَ هُنَاكَ مِنَ الْأَنْصَارِ مَنْ يَعْتَبِرُونَ أَنَّ وِلَاءَهُمْ لِلْقَبِيلَةِ يُسْبِقُ وِلَاءَهُمْ لِلْإِسْلَامِ. وَيَسْتَشْهَدُ "وَات" فِي هَذَا الصَّدَدِ بِمَا حَدَّثَ مَعَ يَهُودِ بَنِي قَرِيظَةَ أَحْلَافِ الْأَوْسِ بَعْدَ الْفِرَاقِ مِنْ غَزْوَةِ الْأَحْزَابِ، حَيْثُ لَجَأَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى سَعْدِ بْنِ مَعَاذٍ زَعِيمِ الْأَوْسِ لِيَصْدُرَ حُكْمُهُ عَلَى بَنِي قَرِيظَةَ إِدْرَاكًا مِنْهُ لِأَهْمِيَّةِ الْعَامِلِ الْقَبْلِيِّ عِنْدَ الْأَنْصَارِ. وَقَدْ تَغَاضَى سَعْدٌ عَنْ أَىِ اعْتِبَارَاتٍ قَبْلِيَّةٍ فِي حُكْمِهِ، وَلَكِنْ بَعْضُ الْأَوْسِ كَانُوا يَرِيدُونَ اسْتِعْمَالَ الرَّأْفَةِ مَعَ بَنِي قَرِيظَةَ، وَيَبْدُو أَنَّ هَؤُلَاءِ - كَمَا يَذْكُرُ "وَات" - اعْتَبَرُوا أَنَّ مَا ظَهَرَ مِنْ بَنِي قَرِيظَةَ مِنْ غَدَرٍ بِالْمُسْلِمِينَ فِي غَزْوَةِ الْأَحْزَابِ يَقُومُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ إِخْلَاصِهِمْ لِمُحَمَّدٍ، وَلَا يَقُومُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ إِخْلَاصِهِمْ لِلْأَوْسِ. ثُمَّ يَضِيفُ "وَات" قَائِلًا: "إِنَّ هَذَا الْمَوْقِفَ يَتَضَمَّنُ أَنَّ هَؤُلَاءِ الرِّجَالُ (الْأَوْسِيِّينَ) كَانُوا يَعْتَبِرُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ أَعْضَاءَ فِي قَبِيلَةِ الْأَوْسِ... وَلَيْسُوا أَعْضَاءَ فِي الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ"^(٧٩).

ثَالِثًا: كَانَ الرَّسُولُ يُحْسِنُ أَنَّ الْأَنْصَارَ يَكُونُونَ الْحَقْدَ وَالْبَغْضَاءَ لِلْمُهَاجِرِينَ، وَكَانَتْ تَصَرُّفَاتُهُ مَعَهُمْ تَعَكِّسُ هَذَا

الإحساس. فقد تعمد في حادث الإفك أن يثير الخلاف بين الأوس والخزرج حتى ينسى هؤلاء أحقادهم ضد المهاجرين^(٨٠)، كما كان حريصا على أن يمنح بعض القبائل البدوية التي أسلمت بعد الهجرة - مثل خزاعة وأسلم ومزينة - منزلة المهاجرين مع أنهم لم يهاجروا الهجرة المعروفة؛ وذلك حتى يتقوى بهم في مواجهة الأنصار^(٨١).

فهذه هي خلاصة الآراء التي يقدمها "وات" في أعماله المختلفة في السيرة حول طبيعة العلاقة بين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسلم.

ونأتى الآن إلى مناقشة هذه الآراء:

١ - والحق أنه لا يمكن إطلاقاً بأن الأنصار لم يكونوا يدينون سياسياً للرسول صلى الله عليه وسلم في السنوات الأولى للهجرة أو فيما تلاها. وقد أشرنا في موضع سابق إلى أن الفصل بين الدين والسياسة في ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإسلام فصل تعسفي لا سند له من أصول الإسلام أو واقع التاريخ. فإذا قلنا: إن الأنصار كانوا يخضعون للرسول صلى الله عليه وسلم من الناحية الدينية فهذا يتضمن تلقائياً أنهم كانوا يخضعون له من الناحية السياسية. وإذا رجعنا إلى البنود الستة لبيعة العقبة الأولى بين الأنصار

والرسول صلى الله عليه وسلم وجدنا من بينها ما ينص على الطاعة للرسول دون تقييد الطاعة بما يحصرها في الإطار الديني أو السياسي إذا صح الفصل بين الاثنين^(٨٢). وقد أكدتبيعة العقبة الثانية بنود البيعة الأولى وزادت عليها البيعة على النصرة التامة^(٨٣). فكيف يسوغ الزعم بأن الأنصار لم يكونوا يخضعون سياسياً للرسول صلى الله عليه وسلم في المراحل المبكرة إذا كانت الطاعة أحد البنود الهامة في البيعتين؟ وليس هناك أغرب من الادعاء بأنه كان يوجد في المدينة أشخاص أقوى من الرسول صلى الله عليه وسلم على المستوى السياسي. فإذا صح هذا الادعاء فلماذا لم يتكفل هؤلاء الأشخاص بالقضاء على الفتن التي كادت أن تمزق يثرب (المدينة) قبل الهجرة، ولماذا لم ينجحوا في جمع شتات العناصر المتناحرة تحت راية واحدة؟ ولعل من المفيد هنا أن نشير إلى لقاء رسول الله برجال الخزرج الستة في مكة قبل بيعة العقبة الأولى بعام؛ حيث عرض عليهم الإسلام فأسلموا وكان مما قالوه له: "إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم؛ وعسى الله أن يجمعهم بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه

من هذا الدين؛ فإن يجمعهم الله عليه، فلا رجل أعز منك" (٨٤). فهذا واضح الدلالة على مدى تفرد المكانة التي كان يتمتع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدى الأنصار منذ البدايات المبكرة لاتصالهم به.

صحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعاقب عبد الله بن أبي بن سلول بعد خوضه في حديث الإفك وافتراءه على السيدة عائشة بما استحق به إشارة الآية الكريمة إليه في قوله تعالى: ﴿والذى تولى كبره منهم له عذاب عظيم﴾ (٨٥)، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم سلك هذا المسلك سياسة لا عجزاً، وكان بكل تأكيد في الموضع الذى يتيح له أن يعاقبه دون أن تثور أمامه أدنى معارضة؛ بل إن عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول - وكان صحيح الإيمان - عرض على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأذن له فى قتل أبيه بيده إذا كان ذلك قراره؛ وذلك بعد أن قال عبد الله بن أبي إثر حادثة بسيطة (٨٦) أثناء عودة المسلمين من غزوة بنى المصطلق: "أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل" فكان رد الرسول صلى الله عليه وسلم على عرض عبد الله بن عبد الله: "بل نرفق به ونحسن صحبته ما بقى معنا" (٨٧). وكان

الرسول صلى الله عليه وسلم قد قص على أسيد بن حضير ما قاله عبد الله بن أبي، فقال له أسيد: "فأنت والله يا رسول الله تخرجه إن شئت؛ هو والله الذليل وأنت العزيز" ثم قال: "يا رسول الله، ارفق به؛ فوالله لقد جاء الله بك وإن قومه لينظّمون له الخرز ليتوجوه؛ فإنه ليرى أنك قد استلبته ملكاً" (٨٨). لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدرك عدم قدرة عبد الله بن أبي على التأثير على جموع الأنصار، وكان على يقين من أن مسلكه لا يثير إلا الامتناع حتى من أقرب المقربين إليه، كما كان يعرف مبعث حقه، وأنه كان يتطلع إلى الملك قبل هجرة المسلمين إلى المدينة، فأحجم الرسول صلى الله عليه وسلم عن عقابه من أجل هذا وحتى لا يقال إن محمداً يسيء معاملة أصحابه.

ومن هنا فإننا لا نجد شيئاً أبعد عن الحقيقة من زعم "وات" بأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا زعيماً لجماعة المهاجرين. ولو صح هذا الزعم فإن هجرته لم تضيف شيئاً إلى مجتمع المدينة؛ لأن تعدد القيادات لا يعنى إلا استمرار التمزق. والذى أوقع "وات" فى هذا الوهم هو حديث صحيفة المدينة عن الجماعات والبطون المختلفة التى

تكون منها مجتمع المدينة عند الهجرة. ولكن هذا حديث اقتضاه التفضيل والتأكيد الذي اتسمت به تلك الصحيفة، وليس فيه أدنى إشارة إلى تعدد زعامات هذه الجماعات والبطون. بل إن أول بند من بنود هذه الصحيفة (التي يطلق عليها الباحثون أحياناً اسم: دستور المدينة) يؤكد فكرة وحدة الجماعة الإسلامية؛ فقد جاء فيه ما نصه: "هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: إنهم أمة واحدة من دون الناس" (٨٩). كما جاء في الصحيفة ما يؤكد أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو الرئيس الأعلى لمجتمع المدينة، وذلك حين تذكر "أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله" (٩٠). والمقصود بأهل الصحيفة هو كل مجتمع المدينة من مسلمين ويهود وغيرهم. وينبغي أن نفهم هذا البند على أن يعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو صاحب الحق في الفصل في كل القضايا الكبرى التي قد تختلف فيها وجهات النظر، ولا يصح لنا أن نحصره في حق الفصل بين المتخاصمين كما يدعى "وات". وحتى

لو حصرناه في ذلك فإنه يشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان صاحب السلطة العليا التي تتيح له دون سواه أن يفصل في الأمور الخلافية؛ فهو - إذن - زعيم مجتمع المدينة، وليس زعيم جماعة المهاجرين. ويترتب على ذلك أن هذا المجتمع كله كان خاضعاً من الوجهة السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم.

٢- ومن أبعد الأمور عن الحقيقة كذلك الزعم بأن الأنصار كان فيهم من يعتقدون أن ولاءهم للقبيلة يسبق ولاءهم للإسلام. إن "وات" لم يستند في زعمه إلا على أحداث عزلها عن سياقها فأخطأ في قراءتها قراءة تاريخية صحيحة. فلجوء الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ زعيم الأوس ليصدر حكمه على بني قريظة كان نتيجة التاريخ الطويل للتحالف بين الأوس وبني قريظة قبل الإسلام، فأراد الرسول أن ينجي الحكم على هؤلاء من رجل لا يمكن أن يُتهم بالتحامل عليهم. ولم يضع سعد بن معاذ في اعتباره - حين أصدر حكمه - أي صلة خاصة كانت تربط الأوس ببني قريظة قبل الإسلام، بل وضع في اعتباره طبيعة الجرم الذي ارتكبه بنو

قريظة حين نقضوا عهدهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتحالفوا مع الأحزاب ضد دولة المدينة في أخرج الظروف. وإذا صح أن بعض الأوس كانوا يريدون استعمال الرأفة مع بنى قريظة فهذا لا يسوِّغ لنا أن نستنتج مع "وات" أنهم كانوا يعتبرون أن غدر بنى قريظة بالرسول لا يعنى بالضرورة غدرهم بالأوس. إن هذا استنتاج غريب حقا؛ وإن صحَّ فإنه يعنى أن الأوس كانوا غير قادرين على إدراك مصالحهم المباشرة، هذا إذا طرحنا قضية ولائهم للإسلام جانبا. ذلك أن هذا الغدر من بنى قريظة لو مضى إلى غايته فقد كانت نتيجته المحتومة هي اجتياح الأحزاب للمدينة واستئصال شأفة المسلمين بها، وفي هذه الحالة لم يكن من المتصور أن ينجو الأوس من جائحة الأحزاب وبهذا يسقط الزعم بأن هؤلاء الأوسيين كانوا يعتبرون أنفسهم في المقام الأول أعضاء في قبيلة الأوس وليسوا أعضاء في المجتمع الإسلامى.

٣- أما الزعم بأن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم مع الأنصار كانت تعكس إحساسه بما يكونه تجاهه وتجاه

المهاجرين من حقد وضمينة فهو زعم تنقضه كل شواهد التاريخ المؤكدة. إن مما يستشهد به "وات" لدعم وجهة نظره ذلك الجدل الحاد الذى دار بين الأنصار بعضهم مع بعض أمام الرسول صلى الله عليه وسلم في حادث الإفك. يروى ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب في الناس بعد أن علم بما اتهمت به زوجته عائشة فقال: "أيها الناس، ما بال رجال يؤذوننى فى أهلى ويقولون عليهم غير الحق. والله ما علمت منهم إلا خيرا، ويقولون ذلك لرجل والله ما علمت منه إلا خيرا..."^(٩١)، وكان كبير ذلك عند عبد الله بن أبى بن سلول في رجال من الخزرج. وهنا قال أسيد بن حضير: "يا رسول الله، إن يكونوا من الأوس نكفكهم، وإن يكونوا من إخواننا من الخزرج فمُرنا بأمرك، فوالله إنهم لأهل أن تضرب أعناقهم" فقال سعد بن عباد: "كذبت، لعمر الله لا تضرب أعناقهم، أما والله ما قلت هذه المقالة إلا لأنك قد عرفت أنهم من الخزرج، ولو كانوا من قومك ما قلت هذا" يروى ابن إسحق بسنده عن عائشة أنها قالت تعليقا على هذا الموقف: "وتشاور الناس، حتى كاد يكون بين هذين الحين من الأوس والخزرج شر"^(٩٢).

فهذه هي الرواية التي يستنتج منها "وات" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدرك ما ينطوى عليه الأنصار من حقد وبغضاء تجاه المهاجرين فتعمد أن يثير الخلاف بين الأوس والخزرج؛ حتى ينسى هؤلاء أحقادهم ضد المهاجرين. ولكن يبدو من الغريب حقاً أن يعمد "وات" إلى حادثة لا يمكن إلا أن تكون استثنائية ومنفصلة ليستنتج منها حكماً خطيراً يترتب عليه هدم تاريخ طويل وثابت من علاقات الأخوة الراسخة والولاء الأصيل بين المهاجرين والأنصار. لقد كان أسيد بن حضير أحد كبار الأوس^(٩٣)، وكان سعد بن عباد كبير الخزرج بلا منازع^(٩٤)، وكان كلاهما ذا تاريخ عريق في نصرة الإسلام والتضحية من أجله. ولكن يجب ألا ننسى هنا ما كان بين الأوس والخزرج قبل الإسلام من تناحر ودماء، ومن هنا أثارت كلمة أسيد بن حضير ذكريات دفينه لدى سعد بن عباد دون أن يقصد أسيد من ورائها ذلك؛ ولهذا كان ذلك التعليق الحاد والعفوى من سعد بن عباد بكل ما أثاره من ردود فعل مؤقتة. وقد انتهت هذه الردود كلها بانتهاء الموقف دون أن تترك أى أثر سلبي على علاقة الأنصار بعضهم ببعض، أو على علاقتهم بالمهاجرين.

ولكن "وات" حمل هذا الحادث التلقائي العابر من الدلالات والمضامين ما لا يحتمله، واعتبره حادثاً مدبراً من الرسول صلى الله عليه وسلم قصد به إفساد العلاقة بين الأوس والخزرج حتى ينشغلوا بذلك عن أحقادهم ضد المهاجرين! والحق أننا إذا رجعنا إلى تاريخ العلاقة بين المهاجرين والأنصار منذ الهجرة حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم نجد فيه ما يشوبه إذا طرحنا جانباً كيد المنافقين من أمثال عبد الله بن أبي بن سلول وغيره؛ وهؤلاء لم يكن لهم مكان حتى بين الأنصار أنفسهم. ولقد سجل القرآن الكريم موقف الأنصار من المهاجرين بأكثر الأساليب وضوحاً وحسماً، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٩٥). وقصة مواخاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أصحابه من المهاجرين والأنصار معروفة^(٩٦)، وقد ترتب عليها أن الأنصار كانوا يعرضون على المهاجرين أن يقاسموهم أموالهم؛ ومما يروى في هذا المقام أن المهاجرين قالوا: "يا رسول الله، ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم

أحسن مواساة في قليل، ولا أحسن بطلاً في كثير، لقد كفونا المؤونة وأشركونا في المهنة حتى لقد خشينا أن يذهبوا بالأجر كله...^(٩٧) فلا معنى إذن لادعاء "وات" أن المؤنحة هنا كان بقصد بها ألا يهجر الأخ أخاه في المعركة^(٩٨). وعندما استشار الرسول صلى الله عليه وسلم الأنصار قبل أن يتخذ قرار القتال في غزوة بدر قال له سعد بن معاذ متحدثاً بلسانهم: "قد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهدنا وموathيقنا على السمع والطاعة؛ فامض يا رسول الله لما أردت، فوالذي بعثك بالحق إن استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد..."^(٩٩). ولم يجد كلام سعد لدى الأنصار إلا كل تشجيع واستجابة. ومن المواقف التاريخية التي تدل على مدى عمق العلاقة التي ربطت بين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسلم ما حدث في غزوة حنين؛ حيث أخذ الرسول يوزع الغنائم التي حصل عليها المسلمون من هوازن فخص طائفة ممن أسلموا حديثاً بمزيد من العطاء ليتألف قلوبهم، ولم يخص الأنصار بشيء، فتأثر الأنصار لذلك وأنابوا عنهم سعد بن عبادة ليتحدث مع الرسول صلى الله

عليه وسلم في هذا الأمر، فجمعهم الرسول وتحدث إليهم فكان مما قال: "وحدثم في أنفسكم يا معشر الأنصار في لعاعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم! أفلا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير وترجعوا برسول الله إلى رجالكم؟ فوالذي نفسي بيده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شعبا وسلك الأنصار شعباً لسلكت شعب الأنصار. اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار". فبكى الأنصار حتى أنحضلوا لحاهم وقالوا: "رضينا برسول الله قسماً وحظاً"^(١٠٠).

فالواضح من هذا الاستعراض الموجز لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليه وسلم والمهاجرين أن هذه العلاقة لم تقم إلا على الولاء المطلق والإيثار الصادق لا على الحقد والضغينة كما صور "وات". وبعد أن تبين لنا هذا لا نجد وجهاً مقنعاً في قوله إن الرسول صلى الله عليه وسلم منح بعض القبائل البدوية التي أسلمت بعد الهجرة مثل خزاعة وأسلم ومزينة منزلة المهاجرين حتى يتقوى بهم في مواجهة الأنصار. لقد بنى "وات" كل كلامه على منطق المواجهة بين المهاجرين والأنصار، وقد برهننا على

سقوط هذا المنطق، فلا مجال إذن لهذا الادعاء. أما تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم مع أمثال هذه القبائل فلا ينبغي أن يؤخذ إلا على أنه لون من ألوان الترغيب في اعتناق الإسلام، أو الترغيب في البذل المتواصل من أجله بعد أن رفعهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه المنزلة.

فالخلاصة أن "وات" في تحليله لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليه وسلم والمهاجرين اعتمد على أحداث جزئية فصلها عن سياقها ولم يحاول أن يضعها في إطارها التاريخي الصحيح، فجاءت أحكامه مبتورة ومتناقضة مع الحقائق التاريخية الثابتة.

٦- آراء "وات" حول الأنشطة القتالية للرسول صلى الله عليه وسلم: لا يجادل قارئ السيرة في حقيقة أن الرسول صلى الله عليه وسلم لجأ إلى قتال أعدائه بعد هجرته إلى المدينة بقليل. ولكن موضوع الجدل - وخاصة بين المستشرقين - هو ملابسات هذا القتال وبواعثه. ويقدم "وات" بهذا الصدد عدة آراء يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ- كان الهدف من الغارات المبكرة التي شنّها محمد صلى الله عليه وسلم على قوافل المكيين التجارية هو التماس

مصدر رزق للمهاجرين الذين كانوا في ضيافة الأنصار. وقد بدأت هذه الغارات في مارس سنة ٦٢٣ (رمضان سنة ١ هـ) بالسرية التي أرسلها محمد صلى الله عليه وسلم بقيادة عمه حمزة ضد غير قريش. فلم يرد الرسول للمهاجرين - هكذا يزعم "وات" - أن يعيشوا ضيوفاً دائمين على الأنصار، ولم يتوقع منهم أن يشتغلوا بالزراعة أو يكونوا قادرين على الاشتغال بالتجارة، فكان نهب قوافل المكيين التجارية هو الأسلوب الأمثل للحصول على مورد رزق. ويعلق "وات" على ذلك بقوله: "إن من الصعب على المرء في هذا العصر الذي يتعمق فيه الوعي بقيمة السلام أن يفهم السر وراء اشتغال زعيم ديني بحرب هجومية تخلع عليه تقريباً صفة العدوان"^(١٠١). وأخيراً يفسر "وات" تلك الغارات بأنها تمثل انعكاساً طبيعياً للحياة الصحراوية العربية التي كانت الغارات فيها لوناً من ألوان الرياضة وليست شكلاً من أشكال الحرب^(١٠٢).

ب- ترتب على اتساع دائرة المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية أن انتقل النشاط القتالي الإسلامي من مفهوم الغارة إلى مفهوم الجهاد؛ ذلك أن الغارة تمثل نشاطاً قتالياً تقوم به قبيلة ضد أخرى، أما الجهاد فهو عمل يقوم به

بمجتمع ديني ضد غير المنتمين إليه. ومن هنا كان اعتناق أى جماعة أو قبيلة للإسلام موجبا لوقف القتال ضدها. فعندما انتشر الإسلام انتشارا واسعا بين القبائل العربية تضاءلت فرصة الجهاد الداخلى، وكان لابد من تهيئة فرصة الجهاد الخارجى حتى يمكن إيجاد متنفس لطاقت العرب القتالية التى كان لابد أن تفصح عن نفسها بشكل أو بآخر. ويرى "وات" أن الصبغة الدينية للجهاد هى التى قامت بدورها الكبير فى التنفيس عن تلك الطاقات مما أتاح للمسلمين فى أقل من قرن من الزمان أن ينشئوا إمبراطوريتهم الشاسعة^(١٠٣).

ج- كان الهدف من السرية التى وجهها الرسول إلى خلسة (بين مكة والطائف) فى يناير سنة ٦٢٤م (رجب سنة ٢ هـ) بقيادة عبد الله بن جحش هو الاستيلاء على إحدى قوافل المكيين التجارية. وهذه هى السرية التى أريق فيها أول دم فى تاريخ العلاقات بين المسلمين والمشركين بعد الهجرة. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم - فى تقدير "وات" - يعلم أن هذه السرية قد يترتب عليها قتال فى الشهر الحرام وهو رجب، وكان موافقا على القتال لو حدث، ثم حدث القتال فعلاً وأسفر عن قتل أحد المشركين، وهو عمرو بن

الخضرمى، على يد أحد أصحاب عبد الله بن جحش، وهنا فوجئ الرسول بما لم يكن يتوقعه من ردود أفعال حادة بين المسلمين فى المدينة نتيجة انتهاكه لحرمه الشهر الحرام، فدفعه ذلك إلى أن يتظاهر - كما يدعى "وات" - أنه لم يكن موافقا على ما حدث؛ ورفض توزيع الغنيمة، وأبى أن يأخذ نصيبه منها، ثم نزلت الآية القرآنية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ، وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(١٠٤). فحسمت الموقف^(١٠٥).

د- كان تنظيم الرسول لحملاته الحربية فى اتجاه الشمال، أى نحو الشام، بداية لظهور رغبته فى التوسع الخارجى^(١٠٦). وهو يرى أن بحث محمد عن أساس اقتصادى متين لدولته كان من بين الأسباب التى دفعت به إلى التطلع للغزو الخارجى^(١٠٧)، هذا فضلا عن السبب الذى سبقت الإشارة إليه، وهو توجيه طاقات العرب القتالية إلى عدو خارجى بدلا من تفريغها فى حروب يشنها بعضهم ضد بعض. ومن هذا المنطلق يذكر "وات" أن محمداً كان يحاول كسب ود القبائل القاطنة على الطريق إلى الشام والطريق إلى العراق

وضمها إلى جانبه؛ حتى يضمن سهولة التوسع مستقبلاً في الاتجاهين تحقيقاً للأساس الاقتصادي المتين لدولته وإشباعاً لرغبات أصحابه المادية. أما القبائل القاطنة في الجنوب والجنوب الشرقي فرغم أنه لم يرفض إسلامها فإنه تلقاه بفتور واعتبره إحراجاً له؛ لأن إسلامها كان يعنى ببساطة مزيداً من الأعباء الاقتصادية^(١٠٨).

ويرى "وات" أن اتجاه محمد إلى التوسع نحو الشمال ظهر أول ما ظهر في غزوة دومة الجندل التي يرجع تاريخها إلى شهر ربيع الأول سنة ٥ هـ (أغسطس - سبتمبر ٦٢٦ م)، وهو يعتقد أن هذه الغزوة - رغم أنها لم تحظ من مصادرنا إلا باهتمام ضئيل - تمثل من بعض الوجوه أهم غزوة قام بها محمد حتى ذلك الوقت، وقد أعد لها قوة مكونة من ألف مقاتل. ولما كانت دومة الجندل تقع على بعد حوالي خمسمائة ميل إلى الشمال من المدينة فإنها لم تمثل تهديداً مباشراً لدولة المدينة، ومن هنا يستنتج "وات" أن هذه الغزوة تعتبر - على الأرجح - بداية لتفكير محمد في التوسع المستقبلي في اتجاه الشام^(١٠٩).

هـ - لا تمثل غزوة تبوك (٩ هـ / ٦٣٠ م) - في نظر "وات" - مجرد ختام لغزوات الرسول صلى الله عليه

وسلم؛ بل هي بالأحرى مقدمة حقيقية لحروب التوسع التي ستبدأ بعد قليل. فقد كانت هذه الغزوة أضخم غزوات الرسول على الإطلاق حيث يقال: إن ثلاثين ألفاً من المسلمين شاركوا فيها، وكانت وجهتها الروم بعد أن نجح هرقل في هزيمة الفرس ودخول بيت المقدس واسترداد صليب الصلبوت في مارس سنة ٦٣٠ م. ومن هنا أراد محمد في أكتوبر من نفس العام - طبقاً لتحليل "وات" - أن يقوم باستعراض هائل للقوة يرد به على ما فعله هرقل في مارس؛ كما أراد في نفس الوقت أن يستطلع الطريق إلى الشام وأن يقدم دليلاً على اتساع منطقة نفوذه. ويضيف "وات" في نهاية تحليله أن محمداً عندما انطلق بهذا الجيش الهائل صوب الشام كان يدرك أنه يدفع الدولة الإسلامية على طريق التحدى للإمبراطورية البيزنطية^(١١٠).

فهذه هي خلاصة الآراء التي عرضها "وات" في أماكن متفرقة من كتاباته في السيرة فيما يتعلق بتفسيره للأنشطة القتالية للرسول صلى الله عليه وسلم.

مناقشة تلك الآراء:

أ - الحق أننا لا نجد سبباً مقنعاً وراء ادعاء "وات" بأن الغارات التي شنّها محمد صلى الله عليه وسلم على قوافل

المكيين التجارية بعد هجرته إلى المدينة بقليل كان الهدف منها إيجاد مورد رزق للمهاجرين وأنها تمثل في نظر القارئ المعاصر نوعاً من العدوان. لقد كان المهاجرون قادرين - بكل تأكيد - على التماس مصادر أخرى للرزق بطرق أكثر أمناً ويسراً. فلم يكن هناك ما يمنعهم من ممارسة التجارة الداخلية في المدينة أو فيما يجاورها، أو التجارة الخارجية في الشام مثلاً، وهي أقرب إلى المدينة منها إلى مكة، ثم لم يكن هناك ما يمنعهم كذلك من تعلم أية حرفة كالزراعة أو غيرها واكتساب الرزق عن طريقها. فلا يمكن لأحد أن يدعى أن أبواب الرزق كانت موصدة أمام المهاجرين إلا باباً واحداً هو باب نهب قوافل المكيين التجارية ونحن بهذا لا نجادل في حدوث هجمات إسلامية بعد الهجرة بقليل على القوافل التجارية لقريش، ولكننا نجادل في تفسيرها. والتفسير الذي نراه أقرب ما يكون إلى الإقناع هو أن المهاجرين كانوا في حالة حرب مع مشركي مكة الذين اضطروهم إلى ترك ديارهم وأموالهم بغير حق. فلم يكن على المهاجرين لوم إذا حاولوا الانتصاف لأنفسهم واسترداد بعض ما سلبه هؤلاء منهم. ثم إنه من المشروع في حالة الحرب أن يبذل كل

طرف قصاره لإضعاف الطرف الآخر. ولما كان اقتصاد مكة ورعاؤها قائماً على التجارة فقد كانت أشد الضربات قسوة على المكيين هي تلك التي تعرقل طريق تجارتهم. فلم يكن ما يقوم به الرسول صلى الله عليه وسلم من غارات ضد المكيين في ذلك الوقت وسيلة لإيجاد مورد رزق؛ بل كان استرداداً لبعض حق، ولم يكن بدءاً بعدوان، بل كان رداً على عدوان سابق، كما كان وسيلة مشروعة من وسائل إضعاف الخصم في قانون الحروب. ومن هنا لا يسوغ القول بأن هذه الأنشطة القتالية للرسول صلى الله عليه وسلم تمثل حرباً هجومية يمكن أن تخلع عليه صفة العدوان.

ولا يمكننا أيضاً أن نقبل الزعم بأن هذه الغارات كانت انعكاساً طبيعياً للحياة الصحراوية العربية التي مثل فيها النشاط القتالي لونا من ألوان الرياضة القومية. إن هذا الزعم لو صح فيما يتعلق بحياة العرب في الجاهلية فإنه لا يمكن أن يصح فيما يتعلق بالحياة في ظل الدولة الإسلامية في عصر الرسول عليه السلام. ذلك أن الإسلام لم ينظر إلى القتال على أنه متعة وتسلية ولون من ألوان الرياضة بل على أنه حالة

اضطرارية تملئها ضرورة الدفاع عن النفس ورد العدوان؛ وهو ما أكدته القرآن الكريم في غير موضع، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾^(١١١)، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(١١٢)... إلى غير ذلك.

ب- في ضوء ما ذكرنا ينتفى الزعم بانتقال النشاط القتالي الإسلامي من مفهوم الغارة إلى مفهوم الجهاد؛ نتيجة اتساع دائرة المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية. ذلك أن القتال ردًا للأذى ودرءًا للكيد واستردادًا لبعض الحقوق المسلوقة ليس غارة قبلية بل هو جهاد في الصميم، وهو ما اتسم به النشاط القتالي الإسلامي منذ فجره المبكر في المدينة. والملاحظ أن "وات" يتخذ من عدم اشتراك الأنصار في السرايا الإسلامية الأولى دليلًا على أن هذه السرايا لم تكن ذات صبغة جهادية، فلما اتضح التوجه الديني في هذا النشاط القتالي واكتسب بذلك صبغة جهادية قام الدافع لدى الأنصار لتلبية الدعوة للاشتراك فيه^(١١٣). والحق أن هذا كلام لا سند له، فضلًا عن أنه مناقض لحقائق التاريخ. فمن غير المتصور أن يكون الأنصار قد ساورهم الشك لحظة واحدة في التوجه الديني لسرايا الرسول

المبكرة في المدينة، ولو حدث ذلك لما كانوا جديرين بحمل هذا اللقب الذي تميزوا به وهو "الأنصار"، بل لما كانوا جديرين بالانتماء إلى المجتمع المسلم. إن عدم اشتراك الأنصار في هذا النشاط القتالي المبكر يرجع في الواقع إلى ما اتصف به هذا النشاط من محدودية، وإلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى أن المهاجرين هم أولى بتحمل تبعاته، فهم الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق. وهذا هو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنْ اللَّهُ عَلَىٰ لَصَرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ بغيرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^(١١٤). وهذا هو أول إذن بالقتال نزل به القرآن، وهو مقرون ببيان السبب فيه وهو أن المسلمين ظلموا وطرردوا من موطنهم. والجدير بالإشارة هنا أن "وات" في ترجمته للآية الأولى اختار أن يجعل الفعل "يقاتلون" في صيغة المبني للمعلوم (أى بكسر التاء)، وهي قراءة غير شائعة، فترجم الآية بالصورة التالية: "Permission is given to those who are fighting because they have been wronged"^(١١٥)، في حين أن الأكثر انسجامًا مع السياق هو بناء الفعل للمجهول (أى بفتح التاء) طبقاً لأكثر

القراءات شيوعاً، فتكون ترجمة الآية على النحو التالي:

"Permission is given to those who are fought..." etc.

والمعروف أن نزول هذه الآية كان سابقاً لبدء قتال المسلمين للمشركين، لا تالياً له^(١١٦).

ج- أما تحليل "وات" لأحداث سرية نخلة فإنه يحتاج إلى مراجعة جذرية. وهذه السرية أهمية خاصة حيث أريق فيها أول دم في تاريخ العلاقات بين المسلمين والمشركين بعد الهجرة، ولأنها كانت إحدى المقدمات الأساسية لغزوة بدر. إن ما يزعمه "وات" من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعلم أن هذه السرية قد يترتب عليها قتال في الشهر الحرام، وهو رجب، وكان موافقاً على ذلك - زعم لا يستند إلى برهان تاريخي. ومن المناسب في هذا السياق أن نرجع إلى نص الكتاب الذي سلمه الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن جحش قائد سرية نخلة وأمره أن يفتحه بعد مسيرة يومين. وهذا هو طبقاً لما ترويه مصادرنا الموثقة:

"إذا نظرت في كتابي هذا فسر حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف، فترصد بها قريشاً وتعلم لنا من أخبارهم"^(١١٧).

لقد أناط الرسول صلى الله عليه وسلم بعبد الله بن جحش في هذا الكتاب مهمة محددة وهي ترصد قريش، والترصد - طبقاً لما يذكره صاحب اللسان - هو الترقب^(١١٨)؛ وقد فسرنا الجملة التالية وهي: "وتعلم لنا من أخبارهم" معنى الترصد تفسيراً يزيل أي شبهة. ولكن "وات" فهم الترصد هنا على أنه يعنى إعداد كمين (للهجوم على قافلة قريش) to lay an ambush^(١١٩) وعندما وجد أن الجملة التالية: "وتعلم لنا من أخبارهم" لا تتواءم مع هذا المعنى قال: "إنها إضافة من المتأخرين قصد بها إعطاء الترصد معنى الترقب بدلاً من معنى إعداد الكمين؛ وبهذا يمكن إعفاء محمد من أي مسئولية ناجمة عن إراقة الدماء"^(١٢٠)، أي في الشهر الحرام. وفيما عدا هذا الرجم بالظن لم يقدم "وات" دليلاً مقنعاً على أن هذه العبارة من إضافات المتأخرين، وما أسهل أن يدعى الباحث أن هذه العبارة أو تلك هي من إضافات المتأخرين إذا كانت لا تتفق مع النتيجة التي يريد أن يتوصل إليها، في الوقت الذي تشير فيه كل الدلائل إلى عكس ما يدعيه!

إذا صح ذلك فلا يبقى هناك مجال للدعاء بأن الهدف من سرية نخلة كان

هو الاستيلاء على إحدى قوافل المكين التجارية. فقد تبين لنا أن هذا الهدف كان استطلاعيًا في الأساس، كما يشير إلى ذلك نص الكتاب السابق. ولا يبقى هناك أيضًا مجال للقول بأن الرسول عندما فوجئ بردود الأفعال الحادة بين المسلمين في المدينة نتيجة القتال في الشهر الحرام تظاهر بأنه لم يأذن بذلك. والغريب حقًا ما يذكره "وات" في هذا السياق من أن الرسول أذن بالقتال في الشهر الحرام حتى يبطل عادة وثنية وهي حرمة القتال في الأشهر الحرم. ذلك أنه لم يكن هناك ما يحول بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين إصدار توجيه نبوي واضح يبطل به عادة حرمة القتال في الأشهر الحرم دون ما حاجة إلى استخدام تلك الأساليب الملتوية التي تضطره إلى إظهار غير ما يظن. وما جاء الإسلام إلا ليغير المفاهيم التي لا يراها متفقة مع مثله ومبادئه. وإذا أصدر الرسول صلى الله عليه وسلم توجيهاته بهذا الصدد فليس أمام المسلمين إلا سبيل واحد هو سبيل الطاعة والإذعان. يتبين لنا أن الطريقة التي تناول بها "وات" أحداث سرية نخلة جعلت الرسول صلى الله عليه وسلم يبدو في صورة المتعطش إلى سفك الدماء، الحريص في نفس الوقت على تبرئة

نفسه مما يزعم "وات" أنه خطأ ارتكبه هو وإلقاء تبعاته على الآخرين. وقد رأينا أن "وات" - من أجل الوصول إلى هذه النتائج - سمح لنفسه أن يلوى حقائق التاريخ.

والحقيقة - ببساطة شديدة - أن ما حدث من قتال في سرية نخلة كان نتيجة خطأ غير متعمد ارتكبه أصحاب عبد الله بن جحش؛ وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسمح لهم بقتال في الشهر الحرام؛ ولهذا قال أهل المدينة لأصحاب عبد الله: "صنعتم ما لم تؤمروا به، وقاتلتم في الشهر الحرام ولم تؤمروا بقتال" (١٢١). ثم نزلت الآية الكريمة تبين أن ما حدث من قتال - رغم عدم مشروعيته - أقل خطورة مما ارتكبه مشركو قريش من صد عن سبيل الله وكفر به وطرده المسلمين من مكة بغير حق: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه. قل: قتال فيه كبير. وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله﴾ (١٢٢). يقول الزمخشري في تعليقه على قوله تعالى: "وصد عن سبيل الله... الآية": "يعنى: وكبائر قريش من صدهم عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وكفرهم بالله وإخراج أهل المسجد الحرام وهم رسول الله

والمؤمنون؛ أكبر عند الله مما فعلته السرية من القتال في الشهر الحرام على سبيل الخطأ والبناء على الظن^(١٢٢).

د- ننظر الآن في تحليل "وات" لما يعتبره بداية اتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم للتوسع الخارجي. ونحن لا نجد أى أساس للزعم بأن بحث محمد صلى الله عليه وسلم عن أساس اقتصادي متين لدولته كان من بين الأسباب التي دفعت به إلى التطلع للغزو الخارجي. والناظر في حملات الرسول على طريق الشام يدرك أنها كانت ذات طابع دفاعي في الأساس؛ حيث جاءت رداً لعدوان أو درعاً لتهديد، مما لا يترك مجالاً للدعاء بأن غايتها كانت اقتصادية. ولا نستطيع أن نوافق "وات" في زعمه بأن غزوة دومة الجندل في سنة ٥ هـ (٦٢٦م) تمثل بداية تفكير محمد صلى الله عليه وسلم في التوسع تجاه الشام. فلم يكن هناك من سبب لهذه الغزوة - كما نستشف من مصادرننا - إلا أن العرب المقيمين بدومة الجندل كانوا مصدر تهديد للمدينة وللتجار الذين كانوا يترددون بين المدينة والشام^(١٢٤). بل إن بعض مصادرننا تروى أن هؤلاء العرب تجمعوا وهموا بغزو الحجاز^(١٢٥). وعندما خرج الرسول صلى الله عليه وسلم على رأس ألف من أصحابه

وتوجه إلى دومة الجندل لمواجهة هذا التهديد هرب أهلها فعاد عليه السلام إلى المدينة^(١٢٦). فهذه - إذن - غزوة ذات غاية محدودة لم تتجاوزها. ولم تكن غايتها - بكل تأكيد - إحراز مكاسب اقتصادية بل محاولة التعامل مع أحد مصادر التهديد التي كانت تتعرض لها المدينة. وقد كان العدد الكبير نسبياً الذي أعده الرسول لهذه الغزوة يعكس خطورة هذا التهديد الذي كان يمثلته أهل دومة الجندل باعتبارهم حلفاء الروم.

والذي يصدق على غزوة دومة الجندل يصدق على سرية مؤتة في جمادى الأولى سنة ٨ هـ (سبتمبر ٦٢٩م)؛ وهي إحدى الحملات الأساسية للرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الشام. فمن الواضح - من خلال ما ترويه مصادرننا - أن هذه السرية جاءت نتيجة استفزازات متكررة كان يقوم بها العرب المتحالفون مع الروم على طريق الشام، وخاصة الغساسنة الذين قتلوا مبعوث رسول الله إلى أمير بصرى. وقد اضطر جيش المسلمين القليل إلى الانسحاب أمام الحشود الهائلة من الروم وأحلافهم من متصرة العرب^(١٢٧).

ثم إن غزوة تبوك - آخر غزوات الرسول - لم تخرج عن هذا الإطار الذي يعتبر رد الفعل فيه أكثر وضوحاً من الفعل، كما سنرى الآن.

هـ - فالذي تؤكد كفاة مصادرها أن الإعداد لغزوة تبوك والقيام بها تم في ظروف قاسية من شدة الحر وقلة الزاد والخوف الذي سيطر على المسلمين نتيجة ما كان للروم في قلوبهم من هيبة؛ ولهذا عرفت هذه الغزوة بـ "غزوة العُسرة"، وهي غزوة فرضت على المسلمين وجاءت على غير توقع. وما هو إلا أن تأكد الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون - بعد وصولهم إلى تبوك - من أنه لا توجد حشود للروم وحلفائهم حتى رجعوا إلى المدينة بعد أن عقد الرسول بعض المعاهدات مع عدد من التجمعات العربية القاطنة على طريق الشام^(١٢٨).

يتبين لنا - من خلال استعراضنا لأنشطة الرسول القتالية والملابسات التي أحاطت بها - أن الادعاء بأن التنفيس عن طاقات العرب القتالية كان إحدى غايات تلك الأنشطة لا سند له من التاريخ أو أصول الإسلام. لقد كانت الدولة الإسلامية تناضل من أجل البقاء بسبب ما كان يحيط بها من تهديد. ومن أجل هذا كان على المسلمين أن

يؤمنوا وجودهم ويدافعوا عن صميم كياناتهم قبل التفكير في حروب توسعية تنفس عن طاقاتهم القتالية، أو تجلب لهم مكاسب اقتصادية. وإذا كانت حملات الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه الشام قد جعلت البعض يحدثنا عن أهدافها التوسعية فقد يكون لهذا الزعم ما يبرره لو أن الرسول هو الذي سعى إلى إشعال فتيل الصراع في تلك الجبهة الشمالية. ولكن حقائق التاريخ تثبت عكس ذلك كما بينا؛ فقد كانت هذه الجبهة مصدر تهديد دائم لدولة المدينة، ولم تكن حملات الرسول في هذا الاتجاه إلا استجابة لضرورة التعامل مع هذا التهديد.

٧ - موقف "وات" من الروايات الخاصة بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك:

لا يكاد مصدر من المصادر الأساسية في السيرة يخلو من الإشارة إلى الكتب التي أرسلها الرسول صلى الله عليه وسلم في أواخر العام السادس للهجرة - بعد صلح الحديبية - أو أوائل السابع، مع ستة من أصحابه، إلى ملوك العالم وأمرائه بهدف دعوتهم إلى الإسلام؛ ومن هؤلاء الملوك هرقل إمبراطور الروم، وكسرى (خسروبرويز) إمبراطور الفرس، والمقوقس ملك مصر،

والنجاشي ملك الحبشة. وتحدث مصادرنا أيضا عن كتب أخرى أرسلها الرسول صلى الله عليه وسلم لذات الغرض في فترة لاحقة^(١٢٩). ولسنا هنا بصدد الدخول في رواية ما يتعلق بهذه الكتب من تفاصيل؛ فهي مبسطة في كتب السيرة والحديث؛ ولكن الذي يهمنا هو مناقشة آراء "وات" حول هذه القضية.

يرى "وات" أن الروايات التي تقدمها المصادر العربية في هذا الصدد مشكوك في صحتها في ضوء الأساليب النقدية الحديثة، ويطرح احتمال أن الكتاب المسلمين المتأخرين هم الذين وضعوا نصوص هذه الكتب ليظهروا أن محمداً نظر إلى دينه على أنه دين عالمي، وليقدموا كذلك تبريراً مقبولا للحروب التي خاضها المسلمون بعد ذلك ضد الفرس والروم على أساس أنها حروب لم تحدث إلا بعد أن تمت دعوة هؤلاء إلى الإسلام^(١٣٠). وتعدر الإشارة إلى أن "وات" لا يشكك في حقيقة أن الرسول أرسل كتباً إلى ملوك العالم وأمرائه، ولكنه ينكر أن يكون الهدف من إرسالها هو الدعوة إلى الإسلام. ورغم أنه يذكر أن مضمون هذه الكتب لا يمكن معرفته على وجه اليقين فإنه يطرح احتمال أن

يكون "الرسول عرض خلالها تفسيره للأحداث التي كانت تحدث في الجزيرة العربية وحاول أن يقطع الطريق على طلب المكيين للعون، كما سعى إلى عقد نوع من الاتفاق السياسي. وقد رأى محمد أنه وصل حينذاك إلى مستوى من القوة والأهمية يؤهله لعقد مثل هذا الاتفاق"^(١٣١).

والأساس الذي يعتمد عليه "وات" في رفضه لأن تكون كتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والأمراء قد تضمنت دعوتهم إلى الإسلام هو أنه من غير المعقول أن يتصرف سياسي حصيف مثل محمد بهذه الصورة في هذه المرحلة بالذات من حياته؛ وهو يضيف قائلاً: "إنه لمن غير الملائم تماماً أن يقوم محمد في هذه الفترة بدعوة هؤلاء الحكام الأقوياء لقبول الإسلام"^(١٣٢). ويذكر "وات" أيضاً أن محمداً "لم يفقد عقله بعد أن أحرز في الحديبية قدراً من النجاح. ذلك أن دعوة هؤلاء الأمراء إلى الإسلام في تلك الفترة كان من شأنها أن تجلب من الأذى أكثر مما قد تجلبه من النفع"^(١٣٣).

هذا هو مجمل آراء "وات" فيما يتعلق بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والأمراء. ونأتي الآن لمناقشة هذه الآراء:

إنه لمن الغريب حقا أن يزعم "وات" أن نصوص كتب الرسول إلى الملوك والأمراء كما توردها مصادرها هي من وضع المتأخرين؛ رغبة منهم في إثبات أن محمداً كان ينظر إلى دينه على أنه دين عالمي. ذلك أن عالمية الدعوة الإسلامية ثابتة ثبوتاً لا شك فيه بنص القرآن الكريم حتى في المرحلة المكية من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا واضح من الآية الأولى من سورة الفرقان وهي مكية: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾ وكذلك الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ، وهي مكية أيضاً: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾، إلى غير ذلك من الآيات^(١٣٤). وليس هناك ما هو أقوى من نصوص القرآن الكريم في إثبات هذا الأمر.

أما الادعاء بأن من بين دوافع المتأخرين وراء اختلاق نصوص هذه الكتب تبرير الحروب التي خاضها المسلمون بعد ذلك ضد الفرس والروم فهو غير قائم على أساس صحيح؛ لأن هذه الحروب أملت ضرورة تأمين الدولة الإسلامية الناشئة ضد تهديدات هاتين القوتين العظميين. بل إن إمبراطور الفرس - بعد أن تسلم كتاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم ومزقه - اتصل بـ "باذان" نائبه على اليمن ليدبر معه أمر القضاء على دولة الإسلام في المدينة، ولكن الفتن الداخلية في فارس حالت دون تنفيذ هذا المخطط^(١٣٥). والجدير بالملاحظة هنا أن المسلمين لم يهاجموا الأحباش رغم بقائهم على المسيحية؛ لأنهم لم يكونوا مصدر تهديد للدولة الإسلامية، فلم تكن بالمسلمين حاجة - إذن - لاختلاق مبرر لا أساس له لحروبهم ضد الفرس والروم؛ لأن المبرر كان موجوداً فعلاً وكان متمثلاً في كيد هؤلاء للإسلام وسعيهم للقضاء على دولته.

ثم إننا لا نجد سنداً تاريخياً لاستبعاد "وات" أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد دعا هؤلاء الملوك الأقوياء إلى الإسلام على أساس أن تلك الدعوة في ذلك الوقت تتنافى مع ما عرف عن الرسول من حصافة وبعد نظر. والحق أن شواهد التاريخ تنطق بعكس ذلك. فقد قامت رسالة الإسلام منذ انبثاقها إلى التبليغ. ويعلم كل دارس للسيرة أن الرسول قام بدعوة قريش علانية إلى الإسلام بعد سنوات قليلة من بداية بعثته ولم يبال بردود أفعالهم رغم قلة أتباعه حينذاك وخرج موقفه. كما ذهب إلى

ثقيف بالطوائف ليدعوهم إلى الإسلام بعدما يثس من استجابة قومه له، ولم تمنعه قوة ثقيف وهيبتها من تبليغ كلمة الله. والمعروف أنه لم يلق من ثقيف أفضل مما لقي من قومه. وبعد إعراض ثقيف عن دعوته اتجه إلى قبائل العرب في مواسم الحج ليعرض عليها الإسلام فلم يلق من معظمها إلا صدودا وسخرية. فحجر الأساس الذي قامت عليه رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هو دعوة الناس كافة إلى الإسلام مهما لقي في سبيل ذلك من ألوان الأذى وصنوف المعاناة. وهكذا يمكن القول: إن كتب الرسول إلى الملوك والأمراء لدعوتهم إلى الإسلام جاءت متسقة تماما مع الأساس الذي قامت عليه رسالته. وما من شك في أن وضع الرسول حين أرسل كتبه إلى الملوك كان أفضل كثيرا من وضعه حين دعا ثقيفا إلى الإسلام. ومن هنا لا نجد مسوغا لمحاولة افتعال "وات" لمضامين غريبة لهذه الكتب مثل الزعم بأن الرسول حاول خيالاتها أن يجهض مشروع المكين للاستعانة بقوى أخرى، أو أنه كان يسعى إلى عقد اتفاقات سياسية مع هذه القوى؛ فمثل هذه التفسيرات أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة؛ لأنها لا تستند إلى أي أساس تاريخي أو منطقي.

واللافت للنظر أن "وات" - في تحليله للمصادر التي استعان بها في كتابه "محمد في المدينة" - يذكر أن نصوص كتب الرسول صلى الله عليه وسلم ومعاهداته التي أوردها ابن سعد في طبقاته الكبرى صحيحة تاريخيا باستثناء السبعة الأولى (وهي كتبه - عليه السلام - إلى الملوك)^(١٣٦). ثم يكرر الحديث في موضع لاحق عن الشكوك القوية التي تحيط بهذه الكتب ويذكر أن المتأخرين وضعوها لغرض ثيولوجي (ديني)^(١٣٧). فالملاحظ هنا أن "وات" يقبل من الوثائق التاريخية التي ترد في مصدر موثوق في أماته كابن سعد ما يوافق النتائج التي يريد التوصل إليها، ويرفض منها ما يتصادم مع تلك النتائج، وهذا منهج لا يستقيم. فلم يُثر "وات" أي شكوك فيما يتصل بإسناد الروايات المتعلقة بهذه الكتب، كما لم يحدد في متنها سببا يدعو إلى اتخاذ مثل هذا الموقف إذا استثنينا ما سبق أن ذكرناه من استبعاده لأن يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم هؤلاء الملوك الأقوياء إلى الإسلام، وهو سبب لا يصمد أمام المناقشة كما وضحنا. والغريب أن "وات" - في سبيل حرصه على التمسك بموقفه غير المقنع - يتجاهل إجماع مصادرنا المبكرة - ومن بينها

صحيح البخارى- على فحوى هذه الكتب؛ وهو حين يفعل ذلك يضحى بحقائق التاريخ الثابتة من أجل الوصول إلى نتائج لا تقوم إلا على أساس من الظن.

٨- العامل القبلى ودوره فى تفسير "وات" لأحداث السيرة:

من الحقائق التى لا تحتاج إلى تأكيد أن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لم تقم على أساس من القيم القبلية الجاهلية؛ بل قامت على أسس جديدة مستمدة من قيم الإسلام ومبادئه الكبرى. ولكن "وات" تجاهل هذه الحقيقة، فأسرف على نفسه فى تفسير كثير من أحداث السيرة من منظور قبلى.

فقد اعتبر أن المجتمع الإسلامى الذى أقامه الرسول فى المدينة كان يمثل تحالفا بين عدد من القبائل، فكان بمنزلة قبيلة كبيرة: Super - tribe. ومن هنا انعكس المسلك القبلى على علاقة المسلمين بأصدقائهم وأعدائهم على السواء. وقد كان حصول الرسول على خمس الغنime^(١٣٨) - فى تحليل "وات" - محاكاة لما كان يفعله رئيس القبيلة الذى كان يحصل كذلك على نصيب محدد مما كانت تستولى عليه قبيلته من غنائم، وهو الربع^(١٣٩).

ومن هذا المنظور يرى "وات" أن سماح الإسلام لأهل البلاد المفتوحة أن يظلوا على دينهم وأن يدفعوا الجزية مقابل حمايتهم والدفاع عنهم إنما يعكس عادة قبلية وهى حماية القبيلة القوية للقبيلة الضعيفة^(١٤٠).

بل إن "وات" - فى دفاعه عن بعض تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم - إنما يفعل ذلك من منظور قبلى. ومن أبرز الأمثلة على ذلك نفيه للتهمة التى يلصقها كثير من المستشرقين بالرسول، وهى تهمة الغدر. وهو فى نفيه لهذه التهمة يستند إلى أن العادات القبلية العربية كانت تسمح بالغدر بين القبائل التى لا يربطها تحالف. فمثل هذا الغدر لا يعد غدراً بالمفهوم الحقيقى للكلمة؛ لأنه عندما تنشأ العداوة بين قبيلتين لا يوجد شئ محظور على حد تعبيره: Nothing barred. ويضرب "وات" بعض الأمثلة لهذا الغدر الذى كانت تسمح به التقاليد القبلية العربية والذى مارسه الرسول صلى الله عليه وسلم. فمن ذلك انتهاكه لحرمة الشهر الحرام بالسماح بالقتال فى سرية بُخلة. ومن ذلك أيضا نقضه للعهد بينه وبين يهود بنى قريظة وما ترتب على ذلك من القتل الجماعى لرجالهم؛ وكذلك نقضه لصالح الحديبية بينه وبين قريش،

والجدير بالذكر أن "وات" يرى أن هذه التصرفات تمثل غدرا بالميزان الأخلاقي الحديث، ولكن الميزان الأخلاقي في عصر الرسول كان ميزانا قبليا يضمن المشروعية على الغدر إذا حدث بين قبائل متعادية. ففي نطاق القبيلة الواحدة أو القبائل المتحالفة معها كانت هناك واجبات والتزامات وأخلاقيات صارمة. أما خارج هذا النطاق "فلا واجبات ولا التزامات؛ فأنت تستطيع أن تفعل ما تريد مع غريب لا يحظى بالحماية. وعندما تكون في حالة حرب مع قبيلة أخرى فإن كل شيء مباح" (١٤١).

ويمضي "وات" خطوة أبعد حين يجعل العامل القبلي ذا تأثير واضح حتى على بعض الروايات التي أوردها مؤرخو السيرة. ومما يذكره في هذا الصدد أن عروة بن الزبير هو صاحب الروايتين اللتين تتحدثان عن الاضطهاد الذي تعرض له المسلمون قبل هجرتهم إلى الحبشة، ثم قبل هجرتهم إلى المدينة أيضا على يد مشركي قريش، ولما كان الأمويون هم الذين قاموا بالدور الأكبر في هذا الاضطهاد وكان عروة ينتمي إلى بطن من قريش مُعادٍ للأمويين؛ فإن ما يرويه بهذا الشأن كان يهدف أساسا إلى تشويه سمعة الأمويين (١٤٢).

هكذا يلعب العامل القبلي - طبقا لتصوير "وات" - دوراً بالغ الأثر في تفسير الكثير من أحداث السيرة النبوية. إن البداية الصحيحة لمناقشة مثل هذه الآراء ينبغي أن تركز على تقرير الموقف النظري للإسلام تجاه القبيلة، ومن ثم يمكن وضع الأحداث الجزئية في إطارها الصحيح.

ولا مجال هنا للإفاضة في الحديث عن وقوف الإسلام بحسم وقوة - منذ فجره المبكر - ضد كل صور القبيلة باعتبارها إحياء للروح الجاهلية التي ما جاء إلا لإعلان الحرب عليها. ففي القرآن الكريم والسنة النبوية ما يؤكد وحدة الأصل الإنساني تأكيداً لا مجال فيه لشبهة، وفيهما كذلك ما يؤكد أن الروابط بين أفراد المجتمع الإسلامي هي روابط العقيدة وليست روابط الانتماء القبلي. وهذه مسلمة لا مجال للنقاش فيها ولا ضرورة للقاء المزيد من الضوء عليها.

ويمكننا في ضوء ذلك أن نناقش ما أورده "وات" من أمثلة يستدل بها على أن العامل القبلي كانت له انعكاساته الواضحة على أحداث السيرة. فليس هناك أبعد عن الحقيقة من الزعم بأن المجتمع الذي أقامه الرسول في المدينة

كان بمنزلة قبيلة كبيرة؛ لأنه كان قائما على أساس التحالف بين عدد من القبائل. ونحن لا ننكر هنا أن المجتمع الإسلامي في المدينة تكون من عدد من القبائل، ولكن سؤالنا المشروع هو: ماذا كانت طبيعة الصلة بين هذه القبائل؟ هل كانت صلة قبلية؟ الحق أن كل الدلائل تشير إلى عكس ذلك. فقد ربط الإسلام بين هذه القبائل - بل وبين كل أفراد المجتمع الإسلامي ممن قد لا ينتمون إلى قبائل عربية - برباط الأخوة في الدين. وليس أدل على ذلك من عقد المؤاخاة الذي أبرمه الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار عقب هجرته إلى المدينة. ويعرف كل قارئ للسيرة أن هذا العقد قام على أساس الروابط الدينية لا الروابط القبلية. ولكن "وات" يقدم تفسيراً غريباً لهذه المؤاخاة، سبق أن أشرنا إليه^(١٤٣)؛ وهو أنها كانت تهدف إلى ألا يتخلى الأخ عن أخيه في المعركة حتى يتحقق قدر كبير من التماسك عند قتال الأعداء وبهذا فرغ "وات" هذه المؤاخاة من مضمونها الحقيقي القائم على إحلال وشائج الدين محل وشائج القبيلة. والملاحظ أنه لم يقدم دليلاً واحداً على صحة تفسيره^(١٤٤). وحين تولى الرسول صلى الله عليه وسلم رئاسة هذا المجتمع

المدني الذي تكون من عدد من القبائل لم يتم بوظيفة شيخ القبيلة؛ بل بوظيفة قائد لمجتمع تألف المسلمون فيه على قيم الدين الجديد، وخضع غير المسلمين لقيادة الرسول مع استمتاعهم بحريتهم الدينية واحتفاظهم بأساليب حياتهم الخاصة بما لا يتعارض مع استقرار الدولة الإسلامية الجديدة وأمنها. ومن غير المقبول اعتبار ما كان يحصل عليه الرسول من الغنيمة محاكاة لما كان يحصل عليه شيخ القبيلة. فقد كان نصيب الرسول يصرف في مصالح المسلمين كما يعترف "وات" نفسه^(١٤٥)؛ هذا فضلاً عن أن رئاسة الدولة الإسلامية كانت منصبا تترتب عليه التزامات مادية لم تكن تتحملها إمكانات الرسول المحدودة. وليس من الغريب بمنطق أي عصر في القديم والحديث أن تكون هناك مخصصات مشروعة لرئيس الدولة بحكم ما يفرضه عليه منصبه من أعباء. ولم يقل أحد إن هذه المخصصات تجعل من رئيس الدولة شبيهاً برئيس قبيلة!

أما سماح الإسلام لأهل البلاد المفتوحة أن يظلوا على دينهم وأن يدفعوا الجزية مقابل حمايتهم فلا يعنى التعامل معهم بنفس الأسلوب الذي تعامل به القبيلة القوية مع القبيلة

الضعيفة حين تبسط عليها حمايتها، بل يعنى إعطاءهم الحق فى أن يصبحوا مواطنين كاملي المواطنة فى ظل الدولة الإسلامية، يسرى عليهم المبدأ المعروف: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". ومن هنا يمكن القول باطمئنان: إن الحماية بمفهومها الإسلامى تختلف كل الاختلاف عن صور الحماية التى شهدتها التاريخ الاستعماري الحديث. ومع ذلك لم نجد من يقول إن الحماية بشكْلِها الاستعماري هى انعكاس للعادات القبلية التى تقضى بحماية القبيلة القوية للقبيلة الضعيفة!

وحيث إن المقدمات التى اعتمد عليها "وات" خاطئة فقد جاءت النتائج التى استخلصها من تلك المقدمات خاطئة كذلك. لقد أقنع "وات" نفسه أن الروح القبلية كانت مهيمنة على المجتمع الذى أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم بنى على هذه المقدمة الخاطئة نتائج فى غاية الخطورة. فقد ادعى أن ما يعد من تصرفات الرسول غدرا بالموازين المعاصرة لم يكن كذلك بالموازين القبلية. والحق أن الأخلاق فى الإسلام تتسم بطابع الثبات والاستمرار؛ فلا يوجد ما يسمى غدرا بالميزان العصري وغدرا بالميزان القبلى. ولا يمكن أن يتغاضى الإسلام عن خلق

الغدر تحت أى مسمى من المسميات. والأمثلة التى ضربها "وات" على ما قام به الرسول من "غدر" بالمقياس الخلقى الحديث دون أن يكون ذلك غدرا بالمفهوم القبلى أمثلة لا تثبت أمام النقد الصحيح. فمن ذلك "انتهاكه" لحرمة الشهر الحرام حين أذن بقتال قريش فى سرية نخلة. وقد ناقشنا هذه المسألة فى مكانها وأثبتنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأمر عبد الله بن جحش وصحبه بقتال قريش، بل أمرهم باستطلاع أخبارهم، وأن ما حدث من قتال كان نتيجة خطأ غير متعمد من عبد الله وأصحابه^(١٤٦). ومن ثم لا يمكن الزعم بأن الرسول انتهك حرمة الشهر الحرام وأن هذا الغدر كان مسموحا به بالميزان القبلى. ومن الأمثلة أيضا ما يدعيه "وات" من نقض الرسول صلى الله عليه وسلم للعهد بينه وبين بنى قريظة. ولكن السؤال هنا هو: من الذى نقض العهد؟ الرسول أم بنو قريظة؟ الثابت أن بنى قريظة هم الذين نقضوا العهد بتضامنهم مع قريش والأحزاب ضد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة الخندق، معرضين المدينة بذلك لأحرج موقف تتعرض له فى حياة الرسول. وقد كان العهد الذى بينهم وبين الرسول يقضى بأن يشتركو

فى الدفاع عن المدينة إذا هى تعرضت للهجوم^(١٤٧)، فلا هم اشتركوا فى الدفاع عنها ولا وقفوا على الحياد. فلم يكن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل مقاتلتهم غدرًا من جانبه؛ بل عقوبة على غدرهم الذى شكل نوعًا من الخيانة العظمى. ومن الأمثلة الشبيهة بهذا ما يشير إليه "وات" من نقض الرسول لصلح الحديبية بينه وبين قريش، فالحق أن الرسول لم ينقض هذا الصلح، بل إن قريشا هى التى نقضته. ذلك أن أحد بنود صلح الحديبية - كما هو معروف - يقضى بأن "من أحب أن يدخل فى عقد رسول الله وعهده دخل فيه؛ ومن أحب أن يدخل فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه"^(١٤٨). وبناء على ذلك دخلت خزاعة فى عقد رسول الله وعهده، ودخلت بنو بكر بن عبد مناة فى عقد قريش وعهدهم. وكان أن اعتدت بنو بكر على خزاعة - أثناء هدنة الحديبية - واقتتل الفريقان، فانحازت قريش إلى حلفائها من بنى بكر وأمدتهم بالسلاح والرجال وتظاهروا بالجميع على خزاعة حلفاء رسول الله، فكان ذلك نقضا صريحًا لصلح الحديبية. ولهذا جاء أحد رجال خزاعة واسمه (عمرو بن سالم) إلى رسول الله يبلغه بما حدث ويستنصره، وأنشده أبياتا منها:

إن قريشا أحلفوك الموعدا
ونقضوا ميثاقك المؤكدا
فقال له عليه السلام "نصرت يا عمرو بن سالم"^(١٤٩)! وكان فتح مكة نتيجة لغدر قريش لا غدر الرسول صلى الله عليه وسلم.

لا معنى إذن لالتماس الأساليب الملتوية دفاعًا عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى تصرفاته هذه وأمثالها بدعوى أن ما فعله إن صح أن يكون غدرًا بالمفهوم الخلقى الحديث فهو ليس كذلك بالمفهوم القبلى الذى كان مسيطرًا حينذاك. فقد رأينا أن ما فعله يخرج من دائرة الغدر بمفهومه القديم والحديث معًا.

بقى أن نشير إلى ما يذكره "وات" من أن العامل القبلى كان له تأثيره حتى على بعض الروايات التاريخية فى السيرة، ومن بينها الرواية التى تشير إلى اضطهاد قريش للمسلمين قبل هجرتهم إلى الحبشة وقبل هجرتهم إلى المدينة أيضًا؛ فالمصدر هنا هو عروة بن الزبير الذى كان ينتمى لبطن من قريش معاد للأمويين الذين نسب إليهم أنهم قاموا بالدور الأكبر فى هذا الاضطهاد. ولكن الحقيقة أن هذا الاضطهاد لم نعلم به عن طريق عروة فقط، بل إن القرآن الكريم أثبتته فى غير موضع بما لا يدع مجالاً

لشبهة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَتَيْتُمْ قَلِيلًا مِّنْ ضَعْفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾^(١٥٠)؛ وقوله سبحانه: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾^(١٥١).

كما أن مصادر السنة الموثقة روت ذلك عن غير طريق عروة. يروى البخاري في صحيحه عن نجّاب بن الأرت - وكان ممن عذبوا فصبروا - أنه قال: "أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوسد ببردة وهو في ظل الكعبة، وقد لقينا من المشركين شدة، فقلت: ألا تدعو الله؟ فقعد وهو محمر وجهه فقال: لقد كان من كان قبلكم ليمشط بأمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم أو عصب ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنين ما يصرفه ذلك عن دينه..."^(١٥٢). فالاضطهاد الذي لحق بالمسلمين في مكة وحمل بعضهم على الهجرة إلى الحبشة، ثم حملهم جميعاً على الهجرة إلى المدينة أمر معلوم ومتواتر. ولا يمكن الزعم بأن الروايات الأساسية في هذا المجال مصدرها عروة بن الزبير وأن عروة أخضعها لميوله القبلية سعياً إلى تشويه سمعة الأمويين.

فالمخلاصة أن "وات" جعل من العامل القبلي أحد الأسس المهمة لتفسير أحداث السيرة، وهو ما أدى به إلى الخطأ الفادح في فهم الكثير من القضايا المطروحة. ولم تستند هذه النظرة التي تبناها إلى أي أساس إسلامي أو حقيقة تاريخية.

٩- تحليل "وات" لتطور العلاقة بين الرسول واليهود:

ذكرنا في معرض حديثنا عن الجوانب الإيجابية في كتابات "وات" في السيرة أنه يفند ادعاء بعض المستشرقين بأن سياسة الرسول كانت تقوم على استئصال اليهود لمجرد أنهم يهود. وقد أكد "وات" في ذلك السياق أن محمداً سمح لليهود بأن يعيشوا في أمن وسلام بشرط أن يتجنبوا الأنشطة المعادية.

على أن هذه النظرة الإيجابية عند "وات" يختلط بها أحياناً كثير من الأحكام التي يشوبها الاضطراب وتفتقر إلى الأسانيد التاريخية الصحيحة. فهو يذكر أن الرسول بعد هجرته إلى المدينة كان حريصاً على أن يظفر بتأييد اليهود حتى لا ينهار البنيان الفكري الذي قامت عليه رسالته. فقد كان محمد يؤكد في البداية أن رسالته متطابقة (identical) مع الرسائل السابقة؛

وبخاصة المسيحية واليهودية؛ ومن هنا كان مستعداً لأن يسمح لليهود بالاحتفاظ بدينهم إذا اعترفوا به نبياً كانبياهم. فلما أصر اليهود على موقفهم في عدم الاعتراف بنبوة محمد وأخذوا يبرزون الفروق بين اليهودية والإسلام هاجمهم الرسول واتهمهم بالتحريف وادعى أنه على دين إبراهيم^(١٥٣).

ويتناول "وات" تطور العلاقة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قبائل اليهود الرئيسية في المدينة - وهي بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة - فيذكر أن الرسول بدأ بإجلاء بنى قينقاع؛ لأن هذه القبيلة كانت أضعف الثلاثة ولم يكن لها حلفاء أقوياء من بين الأنصار ممن كان يستند الرسول إلى تأييدهم، على عكس ما كان عليه الوضع بالنسبة للقبيلتين الأخرين؛ فقد كانتا متحالفتين مع بعض بطون الأوس القوية التي كانت تمثل سنداً للرسول صلى الله عليه وسلم^(١٥٤). ويقدم "وات" سببين محتملين وراء القرار الذي اتخذته الرسول بإجلاء يهود بنى قينقاع من المدينة: أما أولهما فهو رفضهم الاندماج في المجتمع الإسلامي؛ وأما الثاني فيتمثل في رغبة الرسول في إفساح المجال أمام المهاجرين

ليسيطروا على سوق المدينة بعد أن كانت هذه السيطرة حكراً على يهود بنى قينقاع^(١٥٥).

وحين يتحدث "وات" عن إجلاء الرسول لبنى النضير في سنة ٤ هـ يذكر أن ذلك كان راجعاً في الأساس إلى إدراكه لسوء نواياهم تجاهه^(١٥٦)، ولكنه لم يوضح كيف استطاع تنفيذ خطته ضدهم متجاهلاً حلفائهم الأقوياء من بين الأنصار كما أشار قبل ذلك.

أما بنو قريظة الذين غزاهم الرسول في سنة ٥ هـ فإن "وات" يتحدث عن احتمال وجود اتفاق بينه وبينهم قبل غزوه لهم، ولكنه لا يعرف: هل كان هذا الاتفاق ينص على مساعدتهم له في حالة تعرض المدينة للهجوم أو يسمح لهم بالبقاء على الحياد^(١٥٧).

وأخيراً يأتي غزو الرسول صلى الله عليه وآله وأخيراً يأتي غزو الرسول صلى الله عليه وآله عليه وسلم لخيف في سنة ٧ هـ. وقد كانت لهذا الغزو - في رأى "وات" - أسبابه العسكرية الواجبة حيث دأب يهود خيف على إثارة العرب وتآليبهم ضد محمد، ولكن "وات" يضيف سبباً آخر محتملاً لهذا الغزو وهو أن الرسول أراد الحصول على بعض الغنائم التي يعرض بها أصحابه عن خيبة أمالهم في

غزوة الحديبية قبل ذلك ببضعة أسابيع^(١٥٨).

نبدأ مناقشة آراء "وات" بتقرير حقيقة مهمة لا تختلف معه حولها وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة كان حريصاً على أن يظفر بتأييد اليهود. ولكنتنا -مع ذلك- نختلف مع "وات" في سبب هذا الحرص. فلا مجال للادعاء بأن الرسول كان يخشى أن ينهار البنيان الفكري الذي قام عليه الإسلام إذا لم يظفر بتأييد اليهود. والغريب أن يزعم "وات" أن محمداً كان يؤكد في البداية أن رسالته متطابقة مع رسالة موسى وعيسى عليهما السلام كسبا لود أهل الكتاب وخاصة اليهود؛ فلا يوجد أي سند لهذا الزعم. وفرق بين أن يكون القرآن مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه^(١٥٩) وبين أن تكون الرسالة التي نزل بها متطابقة مع رسالات الأنبياء السابقين. فالتطابق يجعل من العسير فهم المغزى وراء نزول رسالة جديدة. فإذا كان الرسول حريصاً على أن يظفر بتأييد اليهود فقد كان ذلك نابعا من حرصه على أن يكسب للإسلام أنصاراً جدداً سواء أكانوا من اليهود أم من غيرهم. وقد كان الرسول مستعداً لأن يترك اليهود

يحتفظون بدينهم حتى من غير اعترافهم بنبوته؛ فاعترافهم بنبوته يعنى اعتناقهم لدينه. وهذا هو موقف الإسلام من أهل الكتاب بصفة عامة. ولا مجال لما يزعمه "وات" من أن محمداً ادعى أنه على دين إبراهيم بعد أن أخذ اليهود يبرزون الفروق بين اليهودية والإسلام؛ فالمعروف أن القرآن المكي أشار بوضوح إلى ارتباط الرسول صلى الله عليه وسلم بعملة إبراهيم. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(١٦٠)؛ وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(١٦١). ولم يكن هناك احتكاك بين المسلمين واليهود في مكة، كما أشار القرآن المكي أيضاً إلى ارتباط رسالة محمد صلى الله عليه وسلم برسالة موسى وعيسى، وذلك قبل أن يحاول الرسول كسب تأييد اليهود كما يزعم "وات". فمن ذلك قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١٦٢)، وقوله عز وجل: ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾^(١٦٣). وذلك نابع من تصور إسلامي واضح وهو أن الرسالات

السماوية لا يهدم بعضها بعضا بل يتألف بعضها مع بعض لأن مصدرها واحد.

يتضح من ذلك أنه لا دليل وراء الزعم بأن الرسول أعلن في بداية عهده في المدينة أن الإسلام متطابق مع اليهودية ليكسب اعتراف اليهود بنبوته، فلما أعرضوا عنه هاجمهم واتهمهم بالتحريف وادعى أنه على دين إبراهيم.

وقد مضى "وات" خطوة أبعد حين رأى أن التدهور العملي للعلاقة بين الرسول واليهود كان نتيجة لهذا التطور الذي ناقشناه الآن. وكان طرد الرسول لبنى قينقاع من المدينة سنة ٢هـ بداية التعبير العملي عن هذا التدهور. والحق أن السببين اللذين قدمهما "وات" لموقف الرسول من بنى قينقاع لا يثبتان أمام النقد. فهو يذكر أولاً أن بنى قينقاع رفضوا الاندماج في مجتمع المدينة، أو - على حد تعبيره - "لم يكونوا على استعداد لأن يصبحوا أعضاء كاملي العضوية في المجتمع الإسلامي" (١٦٤). ولكن "وات" لم يحدد لنا ما المقصود بالعضوية الكاملة في المجتمع الإسلامي، فإذا كان المقصود اعتناقهم للإسلام فلا يستطيع أحد أن يدعى أن الإسلام يرغب أهل الكتاب على اعتناقه، وهذه من أوليات الفكر

الإسلامي. أما إذا كان المقصود أنهم رفضوا التعاون مع المجتمع الإسلامي وأصبحوا حرباً على الدولة الجديدة في المدينة فلا يمارى أحد في أن هذا كان سبباً وجيهاً لإجلالهم، وإن كان لا يبدو أن هذا هو مقصود "وات"، ويذكر "وات" ما يفيد أن الرسول كان قد اتخذ موقف العداء من يهود المدينة بكل طوائفهم منذ العام الثاني للهجرة، ولكنه بدأ بتطبيق هذا الموقف عملياً على يهود بنى قينقاع لأنهم كانوا أضعف القبائل اليهودية الرئيسية الثلاثة، ولم يكن لهم حلفاء أقوياء من بين الأنصار كما كان الشأن مع بنى النضير وبنى قريظة (١٦٥).

والواقع أن هذا قول لا تدعمه الشواهد التاريخية. فقد كان بنو قينقاع يشتغلون بصناعة السلاح، وكان لديهم حشد من الرجال الذين لا تنقصهم وسائل الدفاع عن أنفسهم. وفضلاً عن ذلك كان لهم حلفاء أقوياء من بين الأنصار وهم الخزرج. ولكن الغريب حقاً هو هذا الاهتمام الذي يوجهه "وات" لقضية حلفاء اليهود من بين عرب المدينة وإمكانية تأثيرهم على قرارات الرسول المتعلقة باليهود. فالواقع أنه لا الخزرج ولا الأوس كانوا يقبلون أن يضعوا أنفسهم بالموضع الذي يجعلهم

يرفعون راية التحدي لقرارات الرسول في هذا الأمر أو في غيره، وهي قرارات يعلمون حقاً أنه لا يقصد بها إلا صالح مجتمع المدينة. والدليل على ذلك أن الرسول - قبل مرور عامين على إجلاء بني قينقاع - أجلى بني النضير (ربيع الأول سنة ٤هـ). فأين كان حلفاؤهم الأقوياء من بين عرب المدينة حتى يحولوا بين الرسول وبين اتخاذ هذه الخطوة؟

أما السبب الثاني الذي يذكره "وات" وراء إجلاء بني قينقاع - وهو رغبة الرسول في إفساح المجال أمام المهاجرين لسيطرتهم على سوق المدينة - فهو يقوم على الظن الذي لا يعتمد على برهان واضح. صحيح أن "وات" يطرحه على أنه مجرد احتمال، ولكنه يحاول دعمه باحتمال آخر يراه قوياً، وهو أن سوق بني قينقاع - بعد طردهم من المدينة - أصبح في أيدي المهاجرين^(١٦٦). ولكن الثابت أن منافذ الرزق لم تسد في وجه المهاجرين منذ البدايات الأولى لحياتهم بالمدينة. فمن أبعد الأمور عن التصور أن يقدم الرسول على خطوة خطيرة كهذه بمجرد أن يفسح المجال لتجارة المهاجرين، هذا فضلاً عن أنه لا يوجد دليل تاريخي واحد يدعم صحة هذا الاحتمال. فلا يبقى من سبب وجيه لطرده بني قينقاع

من المدينة إلا ما ظهر منهم من أمارات التحدي للسلطة الإسلامية في المدينة والكيد لها والتربص بها، وهو نفس السبب الذي أدى لطرده بني النضير بعد ذلك بأقل من عامين. والملاحظ أن العقوبة التي أنزلها الرسول ببني قريظة في سنة ٥هـ تختلف في حداثتها عن عقوبة بني قينقاع وبني النضير؛ لأن جرم بني قريظة كان أمعن في التحدي وأبلغ في الدلالة على حرص هؤلاء على نسف بنيان الدولة الإسلامية من قواعده؛ إذ نقضوا عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالانضمام إلى أعدائه في أدق لحظات الابتلاء التي تعرض لها المسلمون. ولكن "وات" يتحدث عن مجرد احتمال وجود اتفاق بين الرسول وبني قريظة قبل غزوه لهم، وهو في الوقت نفسه غير واثق: هل كان هذا الاتفاق يقضي بمساعدتهم له إذا تعرضت المدينة للهجوم. والجدير بالإشارة أن "وات" يثير الشكوك حول التاريخ الدقيق الذي كتبت فيه "صحيفة المدينة" التي تشير بعض بنودها إلى عقد حلف مسالمة وتناصر وحسن جوار بين الرسول وبين يهود المدينة^(١٦٧)، وهو يرى أن بعض أجزاء هذه الصحيفة كتب قبل الهجرة، وبعضها كتب بعد غزوة بني قريظة في العام الخامس

للهجرة، وهو الجزء الذى يتصل بعلاقة الرسول باليهود. ويعتمد "وات" فى استنتاجه هذا على أن القبائل اليهودية الرئيسية فى المدينة - وهى بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة - لم يرد اسمها بالنص فى الصحيفة. ولكن الملاحظ أن الصحيفة تكتفى كثيرا بذكر أسماء البطون لا القبائل حتى فيما يتعلق بالعرب أنفسهم. فهى تتحدث مثلا عن بنى الحارث وبنى ساعدة وبنى النجار - وهم من بطون الخزرج - دون أن تتحدث عن الخزرج^(١٦٨). وإذا تحدثت عن اليهود أشارت إليهم بأسماء البطون العربية التى يرتبطون بها، كحديثها عن يهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى النجار^(١٦٩). فمن الصعب أن نستنتج أن ما يتعلق باليهود فى صحيفة المدينة كتب بعد غزوة بنى قريظة اعتمادا على أن الصحيفة لم تتحدث عن أسماء القبائل اليهودية الثلاثة المعروفة. والحق أنه من العسير أن نتصور أن اليهود الذين ظلوا فى المدينة بعد إجلاء بنى قينقاع وبنى النضير وبعد غزوة بنى قريظة كانوا بهذه الكثرة التى تظهر من حديث "الصحيفة" عنهم. فالنتيجة إذن أن اليهود الذين تتحدث عنهم صحيفة المدينة هم فى الأساس يهود بنى قينقاع وبنى النضير وبنى قريظة. ومن بنود هذه

الصحيفة بند ينص صراحة على "أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة"^(١٧٠). فلا مجال إذن لحديث "وات" عن احتمال وجود اتفاق بين الرسول وبنى قريظة قبل غزوه لهم؛ لأن هذا الاتفاق أمر ثابت تؤكد صحيفه المدينة فى أحد بنودها التى قصد بها كل يهود المدينة ومن بينهم بنو قريظة. وهذا يعنى أن انضمام بنى قريظة للأحزاب فى غزوة الخندق كان نقضا صريحا لعهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التناصر، بل إنهم بالغوا فى نقضهم للعهد حين لم يكتفوا بعدم تقديم العون بل انضموا إلى أعداء المسلمين.

بقيت ملاحظات "وات" على غزوة خيبر سنة ٧هـ. ورغم أنه يذكر أن محاولات يهود خيبر لتأليب العرب ضد دولة المدينة كانت سببا أساسيا وراء قيام الرسول بهذه الغزوة، فإنه يضيف سببا آخر جديرا بالمناقشة وهو أن الرسول أراد الحصول على بعض الغنائم التى يستطيع أن يرضى بها أصحابه بعد أن خابت توقعاتهم فى غزوة الحديبية.

على أن "وات" لا يفصح لنا تماما عما يقصده بخيبة التوقعات التى يتحدث عنها. فلإن كان المقصود أن الذين

صحبوا الرسول إلى الحديبية كانوا يتوقعون دخول مكة والحصول على الغنائم فإن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة؛ لأن الثابت أن رسول الله ما خرج إلى مكة محارباً بل معتمراً، وقد ساق معه الهدى وأحرم بالعمرة "ليأمن الناس من حربه وليعلم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت ومعظماً له" (١٧١). فلم يتوقع من صحبوا رسول الله إلى الحديبية أن يدخلوا مكة فاتحين وأن يحصلوا على غنائم، فلا مفهوم - إذن - لخيبة توقعاتهم. أما إذا كان المقصود أنهم كانوا يتوقعون دخول مكة وزيارة البيت الحرام فإن خيبة توقعاتهم من هذه الناحية أمر لا سبيل إلى تعويضه بفتح خير والحصول على غنائم. فما الصلة بين حصولهم على الغنائم من خير وعدم تحقيق آمالهم في زيارة البيت الحرام؟. ولهذا لا نجد وجهاً للربط بين غزوة خيبر وما تعرض له المسلمون في الحديبية. والواضح أن غزوة خيبر لم تكن إلا نتيجة لمؤامرات اليهود المقيمين بها على سلامة الدولة الإسلامية.

١٠ - رؤية "وات" لموقف مصادر

السيرة من خالد بن الوليد:

يرى "وات" أن مصادر السيرة النبوية تتحامل على خالد بن الوليد وتحاول عامدة تشويه صورته. وهو

يستدل على ذلك بالأسلوب الذي عاجلت به المصادر دور خالد في غزوة أحد وسرية مؤتة وسرية بني جذيمة. أ- ففي غزوة أحد نسبت المصادر إلى خالد أنه هو الذي استغل انشغال الرماة المسلمين بجمع الغنائم فهاجم - وهو على رأس خيل المشركين - جناح الجيش الإسلامي ومؤخرته فحرم المسلمين من النصر الذي كانوا على وشك إحرازه. وهذا - في رأي "وات" - يكشف عن عداوة تلك المصادر لخالد، رغم أنه لم يكن - طبقاً لبعض الروايات - قائد خيل المشركين، بل كانت هذه القيادة في يد صفوان بن أمية (١٧٢).

ب- وفي سرية مؤتة ذكرت المصادر أن الرسول عين للقيادة ثلاثة، هم - على الترتيب - زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، والاحتمال الذي يطرحه "وات" هو أن تلك المصادر اختلقت هذه الرواية بهدف الهجوم على خالد وإدانتها بأنه استولى على القيادة العليا دون وجه حق (١٧٣).

ج- أما في سرية بني جذيمة التي حدثت والرسول ما زال مقيماً في مكة بعد فتحها فإن التقارير التي ترويها المصادر - في تحليل "وات" - عارية في

جملتها من الحقيقة التاريخية ولا تهدف إلا إلى الخط من شأن خالد الذي أرسله الرسول على رأس هذه السرية لدعوة من حول مكة إلى الإسلام^(١٧٤). فلنلق الآن نظرة ثانية على هذه الشواهد التاريخية التي استند إليها "وات" لنرى هل تحمل أى دليل على حرص مصادر السيرة على تشويه صورة خالد؟:

أ- أما فيما يتعلق بغزوة أحد فإن الحقيقة التي فات "وات" أن يلتفت إليها وهو يتناول دور خالد في إنزال الخسائر الفادحة بالمسلمين أن الإسلام لا يحاسب المسلم على ما قدمت يداه قبل إسلامه. فمن الحقائق الإسلامية الثابتة أن الإسلام يجب ما قبله^(١٧٥). وقد كان عمر بن الخطاب من أشد الناس على المسلمين قبل إسلامه فلم يؤثر ذلك على مكانته بعد أن أسلم، كما لم تحاول مصادرنا أن تتجاهل هذه الشدة رغم المكانة المتميزة لعمر. وإذا صح ذلك فلا وجه للادعاء بأن نسبة بعض المصادر إلى خالد أنه كان قائد خيل المشركين في أحد (وليس صفوان بن أمية) أمر يعكس عداً هذه المصادر لخالد بتصويره على أنه كان السبب في الخنة التي تعرض لها المسلمون؛ إذ ليس في هذا

الأمر أدنى إدانة لخالد من المنظور الإسلامي الصحيح.

ب- أما في سرية مؤتة فقد أجمعت المصادر فعلاً على أن الرسول صلى الله عليه وسلم عين للقيادة زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة على الترتيب؛ ولكن ليس هناك ما يدل على أن هذا اختراع قصد به الهجوم على خالد لأنه تولى القيادة دون وجه حق. ذلك أن مصادرنا تذكر - أولاً - أن الذي تولى القيادة (أو أخذ الراية) بعد مقتل القواد الثلاثة هو ثابت بن أقرم، ثم طلب من المسلمين أن يختاروا قائداً، فاختاروه هو فرفض، "فاصطلح الناس على خالد بن الوليد"^(١٧٦). وهذا يعنى أن المصادر تصور بوضوح أن تولى خالد للقيادة لم يكن نتيجة سعى منه بل كان باختيار المسلمين وبعد أن رفض ثابت بن أقرم الاضطلاع بهذا العبء. ثم إن مصادرنا تذكر - ثانياً - براعة خالد في الانسحاب بجيشه دون خسائر ملحوظة رغم ضخامة جيش العدو. وأخيراً فإن مصادرنا تذكر ثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على خالد للدور المتميز الذي قام به حين أسندت إليه قيادة هذه السرية، وفي ذلك قال: "اللهم إنه سيف من سيوفك فأنت تنصره"^(١٧٧). وكل

هذا لا يدل على رغبة المصادر في تشويه صورة خالد، بل على إقرارها بفضله ومكانته.

ج- وأخيرا تأتي سيرة بني جذيمة التي عهد الرسول بقيادتها إلى خالد بن الوليد. وقصة هذه السيرة - باختصار - أن الرسول صلى الله عليه وسلم - وهو مقيم بمكة بعد فتحها في سنة ٨هـ - بعث سرايا فيما حول مكة تدعو إلى دين الإسلام ولم يأمرهم بقتال. وكان خالد على رأس إحدى هذه السرايا. فتوجه خالد حتى وصل موطن بني جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة، فلما رأوه حملوا السلاح، فأفهمهم خالد أنه جاء يدعوهم إلى الإسلام، وطلب منهم أن يضعوا سلاحهم فوضعوه^(١٧٨). وتروى بعض مصادرنا أن خالدا عندما دعاهم إلى الإسلام لم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فقالوا: صبانا صبا^(١٧٩) وبعد أن وضع القوم سلاحهم عرضهم خالد على السيف فقتل من قتل منهم، فلما وصل الخبر إلى رسول الله استقبل القبلة رافعا يديه حتى إنه ليرى بياض ما تحت منكبيه، وهو يقول: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، ثلاث مرات ثم بعث إلى بني جذيمة على بن أبي طالب ليدفع إليهم ديات دمائهم

ويعرضهم عن أموالهم ففعل ذلك على حتى رضوا^(١٨٠). يفهم "وات" من رواية مصادرنا لسيرة بني جذيمة أنها تتضمن هجوما متعمدا على خالد بن الوليد وحرصا على تشويه صورته. وهذا فهم لا أساس له في الواقع. ذلك أن المصادر ذكرت الحقائق التاريخية بموضوعية وحياد، وهذا أمر يحسب لها لا عليها. فليس من مقتضيات المنهج التاريخي الصحيح أن تزيف المصادر حقائق التاريخ الثابتة من أجل أن تحامل شخصية ما مهما بلغ قدرها. وقد حدث ذلك في أكثر من مناسبة، لا مع خالد وحده، بل مع غيره من جلة الصحابة أيضا، كحاطب بن أبي بلتعة، ذلك الصحابي الجليل الذي شهد بدرا وكان مبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس؛ فقد كتب حاطب إلى قريش قبل فتح مكة يعلمهم بما يريد رسول الله من غزوهم، ثم وقع الكتاب أخيرا في يد الرسول قبل أن يصل إلى قريش فشق على المسلمين ما فعله حاطب إلى درجة أن عمر استأذن الرسول في أن يضرب عنقه فلم يأذن له وعفا عن حاطب^(١٨١). فإجماع المصادر على ذكر هذه الحادثة لا ينطوي على حرص منها على تشويه صورة حاطب، بل لا يعدو

أن يكون تسجيلاً لحقيقة تاريخية بصورة موضوعية. ومن الأمثلة أيضاً ذكر الدور السلبي الذي قام به شاعر رسول الله حسان بن ثابت في حديث الإفك^(١٨٢)؛ فإن مكانة حسان لدى رسول الله لم تمنع المصادر من تسجيل هذه الحقيقة التاريخية؛ وتسجيلها لا يمكن تفسيره على أنه انعكاس لعداء هذه المصادر لحسان. وغير ذلك من الأمثلة كثير. فمن الشطط إذن - في ضوء ذلك - أن تفسر رواية المصادر لما فعله خالد في سرية بني جذيمة على أنها تعبير عن العداء لخالد والحرص على تشويه صورته. على أننا ينبغي أن نتذكر أمرين في هذا السياق: أما أولهما فهو أن خالدًا عندما عهد إليه الرسول بقيادة سرية بني جذيمة كان حديث عهد بإسلام؛ فقد أسلم في صفر سنة ٨هـ^(١٨٣)؛ وأما الثاني فهو أن بعض الروايات تذكر أن خالدًا لم يقتل بني جذيمة إلا عندما لم يصرحوا بكلمة الإسلام تصرّحاً قاطعاً، بل قالوا: صباناً (كما تقدم). وتذكر روايات أخرى أن أحد الرجال في سرية خالد - وهو عبد الله بن حذافة السهمي - هو الذي اقترح عليه قتال بني جذيمة قائلاً: "إن رسول الله قد أمرك بقتلهم لامتناعهم عن الإسلام"^(١٨٤).

كل ما سبق يؤكد لنا أنه لا يوجد سبب وجيه واحد يستند إليه "وات" في زعمه بأن مصادر السيرة تعتمد إلى تشويه صورة خالد بن الوليد أو إلى التحامل عليه.

١١ - اتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الحكم المطلق من وجهة نظر "وات":

يمثل صلح الحديبية (في ذي الحجة سنة ٦هـ) - كما يرى "وات" - بداية المرحلة التي أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم خلالها يسيطر على مقاليد الأمور بصورة أكثر أوتوقراطية واستبداداً. ومن مظاهر ذلك أنه "بدأ منذ ذلك الوقت - وفي الحالات المناسبة - يشترط على من يريدون التحالف معه أن يدخلوا في الإسلام، وأن يعلنوا عن استعدادهم لطاعة رسول الله"^(١٨٥).

ومما يدل كذلك على تنامي سلطة الرسول بعد الحديبية وعلى اتجاهه الاستبدادي - في رأى "وات" - هو عقابه للثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك دون عذر مقبول حيث أمر المسلمين بمقاطعتهم^(١٨٦). ومن مظاهر سلطة الرسول المطلقة في تلك المرحلة أيضاً - طبقاً لهذا الرأى - تعيينه لعمال يمارسون السلطة بالنيابة عنه في أماكن مختلفة^(١٨٧). ويعتقد "وات" أن بيععة

الرضوان التي سبقت صلح الحديبية "كانت بيعة على تنفيذ كل ما يأمر به محمد، أى أنها كانت بيعة على طاعته"^(١٨٨). وهو يرى أن هذه الطاعة - من الناحية العملية - كانت ملزمة للمسلمين جميعاً، لا الذين اشتركوا في البيعة فقط^(١٨٩).

إن أول ما ينبغي أن نبدأ به في مناقشة هذه الآراء هو تأكيد عدم مشروعية الربط بين الطاعة والاستبداد. وإذا كانت طاعة الأتباع لقائدهم لا تعنى بالضرورة اتصاف القائد بالاستبداد فمن الأولى ألا تعنى ذلك في نطاق النبوة. واشتراط الرسول صلى الله عليه وسلم - في بعض الأحيان - على من يريد التحالف معه أن يدخل في الإسلام لا يمت بأدنى صلة إلى الاستبداد. ومن حق أى إنسان - فضلاً عن أن يكون رسولا - أن يشترط ما يريد مع من يبغي الدخول معه في تحالف دون أن يفرض عليه هذا التحالف. أما طاعة المسلمين للرسول فهي من شروط الإسلام ذاته، ولا ارتباط لها بالعهد المكي أو المدني وهذه من حقائق الإسلام الأساسية.

ومن الغريب حقاً أن يعتبر "وات" أن عقاب الرسول صلى الله عليه وسلم للثلاثة الذين قعدوا عن الاشتراك في

غزوة تبوك دون عذر هو مؤشر على اتجاهاه الأوتوقراطي. وقد كان هؤلاء الثلاثة من حلة الصحابة من الأنصار ممن شهدوا معظم غزوات الرسول وكانت لهم في الإسلام قدم راسخة؛ وهم كعب ابن مالك ومرارة بن الربيع (أو ابن ربيعة) وهلال بن أمية^(١٩٠). وقد كان تخلفهم عن الاشتراك في غزوة تبوك (وهي المعروفة بغزوة العسرة) دون عذر أمراً غير مقبول مع ما عرفوا به من صدق الإسلام وفي ضوء الظروف الدقيقة التي أحاطت بهذه الغزوة. ولا شك أن هذا العقاب المعنوي كان رادعاً لكل من تحدثه نفسه من المسلمين أن يتخلى عما تفرضه عليه عضويته في الجماعة الإسلامية من التزامات. وليس بدعاً في أى مجتمع أن يعاقب القائد بعض أتباعه بما يراه مناسبا إذا نكصوا عن مسئولياتهم في أخرج المواقف. فمن الخطأ البين إذن أن فخلط بين الانضباط الذي تتطلبه القيادة الصحيحة للمجتمع وبين الاستبداد. والمعروف أن هؤلاء الثلاثة نعموا بالعفو السابق بعد أن صحت توبتهم^(١٩١).

ثم نأتى إلى الزعم بأن تعيين الرسول لعمال يمارسون السلطة باسمه في الأماكن المختلفة في أواخر حياته هو أحد المؤشرات على ممارساته

الأوتوقراطية. والواضح أن اتساع سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في السنوات الأخيرة من حياته وما ترتب على ذلك من تعيين من ينوب عنه في إدارة دفة الأمور خارج المدينة كان - في نظر "وات" - مقدمة تمثلت نتيجتها في الحكم الاستبدادي. ولكن العلاقة بين المقدمة والنتيجة هنا علاقة تعسفية لا منطق فيها. ولم يقدم "وات" دليلاً تاريخياً واحداً يدعم به وجهة نظره؛ ومن ثم فإن كلامه بهذا الصدد يعد ضرباً من الظن الذي لا يمت إلى الحقيقة بصلة.

بقي أخيراً أن نناقش ما يدعيه "وات" من أن بيعة الرضوان عام الحديبية كانت بيعة على طاعة الرسول. وقد ذكرنا منذ قليل أن "وات" يربط بين الطاعة والاستبداد رغم عدم مشروعية الربط بينهما. على أن ما ينبغي أن نوضحه في هذا السياق أن بيعة الرضوان لم تكن بيعة على الطاعة؛ لسبب بسيط وهو أن طاعة المسلمين للرسول صلى الله عليه وسلم أمر مسلم به لم يكن ليجتاح في ذلك الوقت إلى بيعة جديدة. وقد كانت الطاعة أحد بنود بيعة العقبة الأولى بين الرسول وبين وفد الأنصار^(١٢). وغنى عن البيان أن

جميع من دخلوا في الإسلام منذ ظهوره حتى ذلك الوقت كانوا ملتزمين بما تقضى به بنود هذه البيعة. فلا معنى - إذن - لأن تكون بيعة الرضوان بيعة على طاعة الرسول؛ إنما كانت بيعة على الثبات معه في هذا الموقف الصعب، وذلك بعد أن احتجرت قريش عثمان ابن عفان سفير الرسول إليهم وذاع بين المسلمين أنهم قتلوه؛ وهنا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا نبرح حتى نناجز القوم"^(١٣). ولهذا يطلق البعض على هذه البيعة اسم "بيعة الموت" رغم أن الأرجح أنها كانت بيعة على عدم الفرار حين يناجز الرسول قريشا من أجل ما بلغه من قتلهم عثمان^(١٤).

فالخلاصة أن "وات" - في زعمه - بأن الرسول صلى الله عليه وسلم انتهج في أواخر حياته سياسة استبدادية - استند إلى أدلة تعوزها القراءة الصحيحة للأحداث ولا تقوم على فهم حقيقي لروح الإسلام.

خاتمة:

هكذا حاولنا في هذا البحث أن نرصد أهم القضايا التي أثارها دراستنا لأعمال مونتجومري وات في السيرة النبوية. ولم نشأ أن نتقصى كل المسائل الفرعية؛ فهذا أمر يضيق عنه مثل هذا البحث، فضلاً عن أنه لا يمثل أهمية

بالغة في تشكيل الملامح الرئيسية لكتابات "وات" في السيرة.

وقد كان تركيزنا الأساسي - ونحن نناقش هذه الكتابات - على الجوانب التاريخية أو ما له صلة وثيقة بها. أما ما يتصل بقضايا العقيدة والتشريع فلم نجد ضرورة لتناوله هنا؛ لأنه يخرج بهذا البحث عن إطاره التاريخي. ولعل هذه القضايا تجد من يتصدى لعلاجها بصورة مستقلة.

وقد كنا حريصين خلال هذا البحث على ألا نحصر اهتمامنا في الحديث عن المآخذ وقضايا الخلاف التي تثيرها كتابات "وات" في السيرة؛ بل اهتمامنا كذلك بإبراز عدد لا بأس به من الوجوه الإيجابية التي تتضمنها تلك الكتابات، وأهمها اعتماد الكاتب على المصادر الأصلية. لاستقاء مادته التاريخية، والروح النقدية التي تناول بها كثيرا مما كتبه الدارسون الغربيون في السيرة، مما أتاح له أن يبين ما في بعض هذه الكتابات من أوجه التحامل على شخصية محمد صلى الله عليه وسلم. وهكذا وجدنا "وات" يفند كثيرا من التهم التي ألصقها الغربيون ببني الإسلام واكتسبت لديهم ذيوعا جعلها تكاد تدخل في إطار المسلمات؛ فمن ذلك الزعم بأنه دجال،

ومخادع، وغادر، وشهواني، وأن المظاهر التي يذكر الرواة أنها كانت تعتريه أثناء الوحي إنما هي أعراض لمرض الصرع، وأن سياسته تجاه اليهود قامت على مبدأ استتصالحهم لجرد أنهم يهود. ناقش "وات" أمثال هذه الادعاءات وأثبت بطلانها، كما حاول أن يبرز جوانب العظمة في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وخص الجوانب الإنسانية في شخصيته بمزيد من الاهتمام^(١٩٥).

ومن الأمور التي رأيناها جديدة بالتنويه أن "وات" لم يكن يحرص دائما على أن يلتزم بالمألف من التفسيرات أو الاستنتاجات في أحداث السيرة، بل كان يقدم من الاجتهادات الجديدة ما يضيف إلى موضوع المناقشة أبعاداً لم تكن واضحة ويدعو إلى مزيد من الدرس والتأمل.

ومع كل هذه الجوانب الإيجابية التي استطعنا أن نلمسها في كتابات "وات" في السيرة فإننا رصدنا خلال البحث عدیدا من القضايا التي كان خلافنا معه فيها جوهرياً، سواء أكان ذلك في أسلوب التناول أم في الاستنتاج. وقد حاولنا قدر ما نستطيع أن نختكم في مناقشاتنا للمؤلف إلى حقائق التاريخ وأصول المنطق الصحيح متجنبين إثارة الاتهامات والرمي بالتأمر والغرض

والأحقاد وغير ذلك مما لا قيمة له في ميزان الحجاج العلمي.

ويمكننا في هذه الخاتمة أن نجمل أهم ملاحظاتنا النقدية على دراسات "وات" في السيرة في النقاط التالية:

أولاً: بنى المؤلف كثيراً من نتائجه الخطيرة على مقدمات لم يبذل جهداً كامناً للتثبت من سلامتها حتى تسلم له نتائجه. فعلى سبيل المثال عول المؤلف كثيراً على أهمية العامل القبلي في توجيه أحداث السيرة واعتبر ذلك حقيقة مسلماً بها. وقد بنى "وات" على هذه المقدمة الخاطئة عديداً من النتائج التي تحتاج جميعاً إلى مراجعة جذرية. مثال ذلك تشكيكه في حقيقة الاضطهاد الذي تعرض له المسلمون الأوائل في مكة على أساس أن الرواية التي نقلت لنا هذا الاضطهاد كان وراءها دافع قبلي؛ لأن راويها (عروة بن الزبير) ينتمي إلى بطن من قريش معاد لبنى أمية الذين نسب إليهم الدور الأكبر في هذا الاضطهاد بهدف تشويه سمعتهم. ومن ذلك أيضاً زعمه بأن سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في السنوات الأولى في المدينة لم تكن تتجاوز رئاسته لجماعة المهاجرين، وزعمه كذلك بأن ما كان يحصل عليه الرسول من نصيب في الغنيمة كان

موازياً لما كان يحصل عليه شيخ القبيلة في الجاهلية من ربع الغنيمة. إن هذه النتائج وغيرها مما يشابهها بنيت على مقدمة خاطئة مؤداها أن العامل القبلي كان له دوره الملحوظ في توجيه وتفسير أحداث السيرة. ومن بين المقدمات الخاطئة التي لم يبذل "وات" جهداً في تحقيقها لإيمانه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قادراً على القراءة. وقد استنتج من هذه المقدمة أن عبارة "ما أنا بقارئ"، التي تذكر بعض الروايات أن الرسول رد بها على جبريل حين أمره بالقراءة - عبارة وضعها المتأخرون لغرض كلامي هو تأكيد معجزة القرآن. والحق أن المقدمات الخاطئة التي بنى عليها "وات" نتائج خاطئة تتردد كثيراً في أعماله المختلفة في السيرة وتعد من أهم أخطائه المنهجية في هذا المجال.

ثانياً: كان المؤلف في كثير من الأحيان يقرأ الأحداث التاريخية منفصلة عن سياقها العام فلا يتمكن من وضعها في إطارها الصحيح؛ ومن هنا نحس أحكامه بعيدة عن الصواب. مثال ذلك ما يزعمه من أن مصادر السيرة تتحامل على خالد بن الوليد وتعتمد إلى الخط من قدره. وهو في زعمه ذلك يعتمد على بعض أحداث جزئية فصلها عن سياقها العام فلم يضعها في موضعها

الصحيح؛ فهو يروى ما تذكره المصادر عن تصرف خالد في سرية بني جذيمة وعن إعلان الرسول صلى الله عليه وسلم لبراءته مما فعل خالد، ويشكك في صحة ذلك ويرى أن المصادر اختلقت لما تكنه من عداة لخالد، كما يتحدث عما ترويه المصادر من أن خالدًا تولى قيادة جيش المسلمين في مؤتة دون أن يؤمره الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك بعد استشهاد القادة الثلاثة، وهو يرى أن الهدف من هذه الرواية هو الهجوم على خالد لأنه تولى القيادة دون وجه حق. وقد ناقشنا ذلك وغيره بقدر من التفصيل فيما مضى. والأمر الذي نؤكد هنا أن "وات" لم يقرأ هذه الأحداث في إطارها التاريخي العام وهو إطار يعلى محل خالد ويضعه بين خيرة الصحابة بمكان مكين. ومثال ذلك أيضا حديثه عما يزعم أنه محاولة من الرسول صلى الله عليه وسلم لإحداث انقسام بين صفوف الأنصار ليستفيد من ذلك في تقوية جبهة المهاجرين. ومن بين ما يستند إليه في هذا السياق ما ثار من جدل بين الأوس والخزرج في حادث الإفك المشهور، وذلك حين قال الرسول: "ما بال رجال يؤذونني في أهلي ويقولون عليهم غير الحق؟" وقد تصور "وات" أن الرسول أراد بقوله هذا

أن يفتت جبهة الأنصار، وهو بهذا الاستنتاج الغريب أعلن عن فشله في أن يقرأ هذه الحادثة الجزئية في إطارها التاريخي العام، وهو التقدير العميق من الرسول صلى الله عليه وسلم للأنصار والحرص على إبراز دورهم العظيم في خدمة الدعوة والدولة الإسلامية.

ثالثاً: دأب "وات" على التشكيك في أمور يكاد ينعقد عليها إجماع مؤرخي السيرة، وذلك دون أن يقيم تشكيكه على أسس تاريخية أو منطقية راسخة، فقد شكك مثلاً فيما تتفق عليه مصادرنا من أن هجرة الحبشة كانت بدافع البحث عن مكان آمن لا يتعرض المسلمون فيه للأذى والفتنة بسبب عقيدتهم، ورأى أن السبب الأهم وراءها كان وجود تكتلات سياسية وانقسامات حادة في الرأي داخل الجماعة الإسلامية. وشكك كذلك فيما ينسب من سبق إلى الإسلام إلى عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير وطلحة، ورأى أن الأهمية اللاحقة هؤلاء هي التي جعلت المصادر تخلق سبقهم إلى الإسلام. كما شكك في شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية ورأى أن ذلك من اختراع جهاز الدعاية العباسية، وشكك أيضا في أن صحيفة

المدينة كتبت كلها في أوائل العهد المدني من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى غير ذلك من الأمور التي كادت أن تخفى باتفاق المؤرخين. ومن الضروري أن نؤكد هنا أنه ليس من المشروع مصادرة حق أى باحث فى أن يراجع كثيرا مما اتفقت عليه الروايات وأن يكون له إزاءها موقف جديد، ولكن المطلوب من الباحث فى نفس الوقت ألا يقدم على ذلك إلا وهو مسلح بالحجة الدامغة. ولكننا لم نجد لدى "وات" من الحجج ما ينهض مبررا للتشكيك فيما يكاد يرقى إلى مستوى الحقائق التاريخية الثابتة. ولو أعطى كل باحث لنفسه الحق فى أن يصطنع هذا المنهج فى دراساته التاريخية لتعذر علينا أن نميز الحقائق من الأوهام فى هذا المجال.

رابعاً: رغم أن "وات" تبنى منهجاً نقدياً تجاه كثير مما حفلت به كتابات المستشرقين فى السيرة فإننا نجد لديه الميل أحياناً لتزديد بعض أحكامهم التقليدية دون محاولة من جانبه لتطبيق هذا المنهج النقدى. مثال ذلك: الزعم بأن الأساس الذى قامت عليه الحروب الإسلامية الأولى كان اقتصادياً؛ وأن الحرب فى الإسلام هجومية لأن القتال عند العرب كان لونا من ألوان الرياضة

القومية؛ وأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجهة إلى العرب فقط لا إلى الناس كافة. لقد قبل "وات" هذه الأحكام الشائعة وأمثالها دون أن يعطيها ما تستحقه من نقد وتمحيص.

خامساً: كان "وات" يتعسف أحياناً فى تفسير النصوص فيؤدى به ذلك إلى التعسف فى الاستنتاج، فمن ذلك تفسيره لعبارة: "فترصد بها قريشاً" التى خاطب بها الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الله بن جحش قائد سرية نخلة على أنها تعنى: أعد كميناً للهجوم على قافلة قريش، وقد استنتج "وات" من ذلك أن الرسول سمح لعبد الله بن جحش وأصحابه بالقتال فى الشهر الحرام، وهو رجب، الذى حدثت فيه هذه السرية، فى حين أن الترصد هنا لا يعنى شيئاً أكثر من الترقب، وهو ما وضعناه تفصيلاً فى سياقنا من هذا البحث. ومن ذلك أيضاً تفسيره للفعل "اقرأ" الذى خاطب به جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه يعنى قراءة كلام مكتوب، مما جعله يستنتج أن الرسول كان قادراً على القراءة، فى حين أن هذا الفعل فى هذا السياق لا يعنى شيئاً أكثر من التلاوة^(١٦). إن على المؤرخ أن يجهد نفسه فى فهم دلالات ألفاظه فى

الهوامش

- (١) M. Watt, Muhammad at Mecca, P. 52.
- (٢) Watt, the article "Muhammad" in "the Cambridge History of Islam" Vol. I, P. 30.
- (٣) Watt, Muhammad, Prophet and Statesman, p.2. Also, Muhammad at Medina, P. 324.
- (٤) Watt, Muhammad, Prophet and Statesman, P. 231.
- (٥) Watt, Muhammad at Mecca, p. 52. see also: Muhammad at Medina, p. 325, and Muhammad, Prophet and Statesman, p. 232.
- (٦) وهذا لا يعنى أن "وات" يعتقد أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق؛ ذلك أنه يرى أن هناك فرقاً شاسعاً بين القول بأن محمداً كان مخلصاً فيما جاء به؛ والقول بأن ما جاء به كان حقاً!! وانظر: Muhammad at Medina, p. 325, Muhammad at Mecca, p. 52., Muhammad, Prophet and Statesman, p. 17.
- (٧) Muhammad at Medina, pp. 284, 287, 329,- 332 Muhammad Prophet and Statesman, pp. 233 - 234.
- (٨) صحيح البخارى، ج ١، ص ٢٠٢ (باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم).
- (٩) المصدر السابق، ص ٣.
- (١٠) Muhammad at Mecca, p. 57. Muhammad, Prophet and Statesman, p. 19.
- (١١) ارجع إلى تفاصيل ذلك في: Muhammad at Medina, pp. 216 - 219, Muhammad, Prophet and Statesman, pp. 230 - 231 - 236- 237.
- (١٢) Muhammad at Medina, pp. 149, 322-323; Muhammad, Prophet and Statesman, pp. 230-231, 236-237.
- (١٣) The article "Muhammad" in: "The cambridge History of Islam", vol. 1, p. 47; Muhammad at Medina, pp. 26-28; Muhammad, prophet and statesman, p. 140.
- (١٤) Muhammad at Medina, pp. 28-29; Muhammad, prophet and statesman, p. 141.
- (١٥) تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.
- (١٦) سيرة ابن هشام، ج ١، ص ٢٥٥.

(١٧) صحيح البخارى، جـ ١، ص ٣، وانظر أيضا: صحيح مسلم، جـ ٢، ص ١٩٩ (باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، وأسد الغابة لابن الأثير، جـ ١، ص ٢٥.

(١٨) Muhammad at Mecca, p. 46.

(١٩) loc.cit. see also: Muhammad at Medina, p. 337.

(٢٠) سورة العنكبوت: ٤٨.

(٢١) يرى بعض الباحثين المسلمين أن القراءة هنا تعنى قراءة شيء مكتوب اعتماداً على نص رواه ابن هشام عن ابن إسحاق يفيد ذلك. وهذا النص يجعل "ما" فى العبارة الأولى "ما أقرأ" نافية قطعاً، أما عبارة "ماذا أقرأ؟" فقد قلها الرسول (ص) افتداءً من جبريل أن يعود له بمثل ما صنع به. راجع حول ذلك مقال د. جعفر شيخ إدريس بعنوان، "منهج مونتغمري واط فى دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم"، وهو منشور فى المجلد الأول من كتاب "مناهج المستشرقين" ص ٢٢٣ وما بعدها. ولكن الملاحظ أن هذه الرواية لم ترد فى الصحيحين، وقد كان جبريل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير قادر على قراءة كلام مكتوب، فالذى يبدو أكثر اتساقاً مع السياق هو تفسير القراءة بالتلاوة. أما قول الرسول صلى الله عليه وسلم -- على إحدى الروايات -- "ما أنا بقارئ" فهو يشير إلى أنه أخذ الأمر بالقراءة فى البداية بمعناه المباشر، أى قراءة كلام مكتوب فنفى قدرته على القراءة بهذا المعنى. والمهم هنا أن نؤكد أنه حتى العبارة التى تفيد صريح الاستلزام. وهى "ماذا أقرأ؟" لا يمكن أن تدل دلالة قاطعة على أن الرسول كان قادراً على قراءة كلام مكتوب؛ لأن من معانى القراءة التلاوة؛ وهذا ما يعترف به "وات" نفسه بعد قليل: انظر Muhammad at Mecca, p. 47.

(٢٢) Ibid, p. 46.

(٢٣) انظر على سبيل المثال: سيرة ابن هشام، جـ ١، ص ٢٥٩. وتاريخ الطبرى، جـ ٢، ص ٣٠٧ والكامل لابن الأثير، جـ ٢، ص ٥٧، وعيون التواريخ لابن شاكر الكتبي، جـ ١، ص ٥٠.

(٢٤) انظر تاريخ الطبرى، جـ ٢، ص ٣٠٩-٣١٧.

(٢٥) البداية والنهاية لابن كثير، جـ ٣، ص ٢٦، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٣٦.

(٢٦) Muhammad at Mecca, p. 86.

Idem. (٢٧)

(٢٨) البداية والنهاية لابن كثير، جـ ٣، ص ٧٧.

(٢٩) تاريخ الخلفاء للسيوطي.

(٣٠) نفس المصدر، ص ٣٧، وانظر أيضا: أسد الغابة لابن الأثير، جـ ٣، ص ٣١٠-٣١١، وسيرة ابن هشام، جـ ١، ص ٢٦٨. ويروى ابن هشام: "ما عكم عنه"، بدل "ما عتم عنه". وكلاهما بمعنى: ما تأخر فى الإجابة. انظر مادة/ عتم وعكم فى لسان العرب لابن منظور، جـ ٤، ص ٢٨٠٢ و ص ٣٠٦١.

- (٣١) سيرة ابن هشام، ج١، ص ٣٤٠-٣٤١.
- (٣٢) نفس المصدر، ص ٢٦٨.
- (٣٣) نفس المصدر والصفحة. وانظر أيضا: مروج الذهب للمسعودي، ج٢، ص ٢٨٣-٢٨٤، والكامل لابن الأثير، ج٢، ص ٥٩.
- (٣٤) Muhammad at Mecca, p. 86.
- (٣٥) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٢٠٠، ٢٠١.
- (٣٦) Watt, op.cit., p. 111.
- (٣٧) راجع حول ذلك مقال د. عماد الدين خليل بعنوان "المستشرقون والسيرة النبوية"، وهو منشور في الجزء الأول من كتاب "مناهج المستشرقين"، ص ١٥١-١٥٢. وقد قدم الباحث في هذا المقال دراسة مقارنة عن منهج "وات" في كتابة السيرة من خلال كتابه "محمد في مكة".
- (٣٨) تاريخ الطبري، ج٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.
- (٣٩) Muhammad at Mecca, p. 113.
- (٤٠) سيرة ابن هشام، ج٣، ص ٤١٤.
- (٤١) Watt, Muhammad at Mecca, p. 114.
- (٤٢) Idem.
- (٤٣) Idem. See also, Muhammad, Prophet and Statesman, p. 68.
- (٤٤) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 68.
- (٤٥) Watt, Muhammad at Mecca, p. 114F.
- (٤٦) For more details see: Muhammad at Mecca, pp. 115-117.
- (٤٧) Watt, op.cit., p. 115.
- (٤٨) Watt, op.cit., pp. 116-117.
- (٤٩) Sec. Muhammad at Medina, pp. 147-148.
- (٥٠) أسد الغابة لابن الأثير، ج٣، ص ٥٩٩.
- (٥١) نفس المصدر، ص ٥٩٩-٦٠٠.
- (٥٢) Muhammad at Mecca, p. 115.
- (٥٣) وتذكر بعض الروايات - كما أشرنا - أن عبد الرحمن بن عوف أسلم على يد أبي بكر الصديق.
- انظر: سيرة ابن هشام، ج١، ص ٢٦٨.
- (٥٤) الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٣٩٣.
- (٥٥) Muhammad at Mecca, p. 115.
- (٥٦) الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٣٩٩.
- (٥٧) المصدر السابق، ج٤، ص ٩٥.

- (٥٨) المصدر السابق. ج٤، ص ٩٤.
- (٥٩) المصدر السابق. ج٤، ص ٩٧.
- (٦٠) سيرة ابن هشام، ج١، من ص ٣٤٤، إلى ص ٣٥٣. وانظر أيضا: أنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ١٩٨-٢٢٧.
- (٦١) Muhammad at Mecca, p. 117.
- (٦٢) loc. cit.
- (٦٣) سيرة ابن هشام، ج١، ص ٢٤٣.
- (٦٤) تاريخ الطبري، ج٢، ص ٣٢٨.
- (٦٥) النساء: ٩٧.
- (٦٦) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ص ٥٥٥.
- (٦٧) نفس المصدر والصفحة.
- (٦٨) والجدير بالملاحظة هنا أن "وات" يرى أن الاضطهاد الذي تعرض له المسلمون الأرائل في مكة كان خفيفا هينا، وهو بهذا يخالف ما أجمع عليه المؤرخون، انظر: Muhammad at Mecca, pp. 117-119. وللمزيد حول هذه النقطة يراجع: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل، ص ١٥٣-١٥٥.
- (٦٩) تاريخ الطبري، ج٢، ص ٣٦٢.
- (٧٠) انظر على سبيل المثال، سيرة ابن هشام، ج٢، ص ٤٩، وأنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ٢٤٠. وتاريخ يعقوبى، ج٢، ص ٣٨، والبداية والنهاية لابن كثير، ج٣، ص ١٥٦-١٥٨.
- (٧١) وهو المطعم بن عدي بن نوفل. وكان شريفاً في قومه. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ١١٥.
- (٧٢) Muhammad at Mecca, p. 147.
- (٧٣) انظر ترجمته في أنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ١٥٣.
- (٧٤) انظر حول ذلك تاريخ الطبري، ج٢، ص ٣٣٥-٣٣٦، ٣٤٤. وأنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ٢٣٠-٢٣١.
- (٧٥) والغريب أن "وات" نفسه يعترف في موضع آخر أن الرسول لو ظل في مكة بعد هجرة أصحابه إلى المدينة لما أصابه أذى؛ لأنه كان تحت حماية قبيلته. انظر: "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam", p. 41.
- (٧٦) صحيح أن أبا لب كان حرباً على الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يدخل مع نبي هاشم وبنى المطلب في حصار الشعب. ولكنه كان الوحيد الذي خرج عنى إجماع قومه. انظر: أنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ٢٣٠.

(٧٧) Muhammad, prophet and stateman, p. 96; Muhammad at Medina, pp. 228-229.

(٧٨) Muhammad at Medina, p. 229.

(٧٩) Muhammad, prophet and stateman, p. 173.

(٨٠) Watt, Muhammad at Medina, p. 186.

(٨١) Watt, op. cit., p. 242-243.

(٨٢) تاريخ الطبري، جـ ٢، ص ٣٥٦.

(٨٣) نفس المصدر، ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٨٤) نفس المصدر: ص ٣٥٤.

(٨٥) سورة النور: ١١.

(٨٦) كان سبب هذه الحادثة نزاعاً حول أسبقية ورود الماء بين أجير لعمر بن الخطاب من بني غفار وأحد حلفاء الخزرج، فصاح الأول: يا معشر المهاجرين! وصاح الثاني: يا معشر الأنصار! وعندما علم عبد الله بن أبي بذلك أخذ يحرّض الأنصار ضد المهاجرين. انظر التفاصيل في سيرة ابن هشام، جـ ٣، ص ٣٣٤-٣٣٥، وتاريخ الطبري، جـ ٢، ص ٦٠٥-٦٠٦.

(٨٧) تاريخ الطبري، جـ ٢، ص ٦٠٨.

(٨٨) نفس المصدر، ص ٦٠٦.

(٨٩) سيرة ابن هشام، جـ ٢، ص ١١٩.

(٩٠) نفس المصدر، ص ١٢٢-١٢٣.

(٩١) سيرة ابن هشام، جـ ٣، ص ٣٤٥. وانظر أيضاً: صحيح البخاري، جـ ٥، ص ١٥١ (مع بعض الاختلاف في العبارة). والرجل الذي لم يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم عنه إلا خيراً هو صفوان ابن المعطل الذي رُميت به عائشة رضي الله عنها.

(٩٢) سيرة ابن هشام، جـ ٣، ص ٣٤٥. وأيضاً: صحيح البخاري، جـ ٥، ص ١٥١-١٥٢ (مع بعض الاختلاف في العبارة).

(٩٣) انظر ترجمته في أسد الغابة لابن الأثير، جـ ١، ص ١١١-١١٣.

(٩٤) انظر ترجمته في أسد الغابة، جـ ٢، ص ٣٥٦-٣٥٨.

(٩٥) سورة الحشر: ٩.

(٩٦) انظر: سيرة ابن هشام، جـ ٢، ص ١٢٣-١٢٤.

(٩٧) رواه أحمد. وانظر: البداية والنهاية لابن كثير، جـ ٣، ص ٢٢٧.

(٩٨) Watt, Muhammad at Medina, p. 249.

(٩٩) تاريخ الطبري، جـ ٢، ص ٤٣٥.

(١٠٠) تاريخ الطبري، جـ ٣، ص ٩٣-٩٤، وسيرة ابن هشام، جـ ٤، ص ١٤٧-١٤٨.

- (١٠١) Muhammad, prophet and statesman, p. 105.
- (١٠٢) Loc. cit.
- (١٠٣) See: Watt, op.cit. p.108-109. See also his article "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam", vol.1, p. 50.
- (١٠٤) سورة البقرة: ٢١٧.
- (١٠٥) Watt, Muhammad, prophet and statesman, pp. 109-111; Muhammad at Medina,, pp. 7-9.
- (١٠٦) Watt, Muhammad at Medina, p. 105.
- (١٠٧) Watt, op.cit., pp. 144-145.
- (١٠٨) Op. cit., pp. 145-146.
- (١٠٩) Watt, Muhammad, prophet and statesman, pp. 161-162; Muhammad at Medina, p. 35.
- (١١٠) Muhammad, prophet and statesman, pp. 218-219. CF., "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam" p. 53.
- (١١١) سورة البقرة: ١٩٠.
- (١١٢) سورة البقرة: ١٩٤.
- (١١٣) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 108F.
- (١١٤) سورة الحج: ٣٩-٤٠.
- (١١٥) Watt, op.cit., p. 107.
- (١١٦) وذلك حتى لا يقال: إن المسلمين كانوا قد بدأوا القتال فعلا عندما نزلت الآية؛ فجاء الفعل بالبناء للمعلوم.
- (١١٧) تاريخ الطبري، ج٢، ص ٤١١؛ وسيرة ابن هشام، ج٢، ص ٢٣٩.
- (١١٨) انظر مادة: "رصد" في لسان العرب لابن منظور، ج٣، ص ١٦٥٣.
- (١١٩) Muhammad at Medina, p. 7; Muhammad, prophet and statesman, p. 109.
- (١٢٠) Muhammad at Medina, p. 7.
- (١٢١) تاريخ الطبري، ج٢، ص ٤١٢.
- (١٢٢) سورة البقرة: ٢١٧.
- (١٢٣) الكشف للزمخشري، ج١، ص ٢٥٩. وقول الزمخشري: "والبناء على الظن" إشارة إلى ما جاء في بعض الروايات من أن أصحاب سرية نخلة ظنوا أن ما حدث من قتال كان في آخر جمادى الثانية لا في رجب. انظر: تاريخ الطبري، ج٢، ص ٤١٥. وانظر أيضا: الكشف للزمخشري، ج١، ص ٢٥٨.

- (١٢٤) تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، ج١، ص ٤١٣.
- (١٢٥) المغازی للواقدي، ج١، ص ٤٠٣.
- (١٢٦) تاريخ الطبری، ج٢، ص ٥٦٤.
- (١٢٧) حول سرية مؤتة راجع: المغازی للواقدي، ج٢، ص ٧٥٢ وما بعدها، وتاريخ الطبری، ج٣، ص ٣٦ وما بعدها.
- (١٢٨) لمزيد من التفاصيل راجع: المغازی للواقدي، ج٣، ص ٩٩٠ وما بعدها؛ تاريخ الطبری، ج٣، ص ١٠١ وما بعدها؛ سيرة ابن هشام، ج٤، ص ١٦٩ وما بعدها.
- (١٢٩) انظر على سبيل المثال: تاريخ الطبری، ج٢، ص ٦٤٤-٦٤٥؛ تاريخ یعقوبی، ج٢، ص ٧٧-٧٨؛ سيرة ابن هشام، ج٤، ص ٢٧٨-٢٧٩؛ أنساب الأشراف للبلاذري، ج١، ص ٥٣١؛ صحيح البخاري، ج٤، ص ٥٤-٥٧.
- (١٣٠) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 194.
- (١٣١) Ibid, pp. 194-195.
- (١٣٢) Watt, Muhammad at Medina, pp. 41-42.
- (١٣٣) Ibid, p. 345.
- (١٣٤) يراجع في ذلك: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين محليل: ص ١٨٢-١٨٣.
- (١٣٥) انظر: تاريخ الطبری، ج٢، ص ٦٥٤-٦٥٦.
- (١٣٦) Watt, Muhammad at Medina, pp. 336-338 (Excursus A).
- (١٣٧) Ibid, pp. 345-347 (Excursus D).
- (١٣٨) تنبھی الإشارة إلى أن الآية ٤١ من سورة الأنفال جعلت نصيب الرسول من الغنمة خمس الخمس، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَن مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلسَّادِ الْقَرِيبِ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾. والأخماس الأربعة الأخرى تقسم بين الفاتحين كما بينت ذلك السنة العملية.
- (١٣٩) Muhammad at Medina, pp. 232, 255.
- (١٤٠) Muhammad prophet and statesman pp. 219-220.
- (١٤١) Watt, Muhammad at Medina, pp. 327-328.
- (١٤٢) Muhammad at Mecca, pp. 145-146.
- (١٤٣) انظر ٩٠ فيما مضى.
- (١٤٤) Watt, Muhammad at Medina, P. 249.
- (١٤٥) Ibid, p. 255.
- (١٤٦) راجع ص ٩٤ فيما مضى.

- (١٤٧) راجع صحيفة المدينة في سيرة ابن هشام. ج٢. ص ١٢٢. "وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة". "وإن اليهود بنفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين".
- (١٤٨) تاريخ الطبري، ٢، ص ٦٣٥.
- (١٤٩) لمزيد من التفاصيل انظر المصدر السابق. ج٣. ص ٤٣-٤٥.
- (١٥٠) سورة الأنفال: ٢٦.
- (١٥١) سورة آل عمران: ١٩٥.
- (١٥٢) صحيح البخاري، ج٥، ص ٥٦-٥٧. وحول خباب بن الارت وما لقي في سبيل الله من أذى على يد مشركي قريش ارجع إلى ترجمته في أسد الغابة لابن الاثير، ج٢. ص ١١٤-١١٧.
- (١٥٣) Watt, Muhammad, prophet and statesman pp. 99, 114; CF., Muhammad at Medina, pp. 303-304.
- (١٥٤) Muhammad at Medina, pp. 194-195.
- (١٥٥) Muhammad, prophet and statesman, p. 130; Muhammad at Medina, p. 251.
- (١٥٦) Muhammad at Medina, pp. 211-212.
- (١٥٧) Ibid., p. 38.
- (١٥٨) Ibid., p p. 217-218. See also: Muhammad, prophet and statesman, p. 189.
- (١٥٩) سورة المائدة: ٤٨.
- (١٦٠) سورة الأنعام: ١٦١.
- (١٦١) سورة النحل: ١٢٣.
- (١٦٢) سورة الشورى: ١٣.
- (١٦٣) سورة الأحقاف: ٣٠.
- (١٦٤) Muhammad, prophet and statesman, p. 130.
- (١٦٥) Idem, See also: Muhammad at Medina, pp. 194-196.
- (١٦٦) Muhammad, prophet and statesman, p. 130.
- (١٦٧) سيرة ابن هشام، ج٢، ص ١٢١-١٢٢.
- (١٦٨) المصدر السابق، ص ١٢٠.
- (١٦٩) المصدر السابق، ص ١٢١-١٢٢.
- (١٧٠) المصدر السابق، ص ١٢٢.
- (١٧١) سيرة ابن هشام. ج٣. ص ٣٥٦.
- (١٧٢) Muhammad at Medina, p. 24.
- (١٧٣) Ibid., p. 54.

Ibid., p. 70. (١٧٤)

(١٧٥) عندما قدم عمرو بن العاص على رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً في سنة ٨ هـ قائلاً: يا رسول الله، إنني أبايعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي ولا أذكر ما تأخر؛ فقال الرسول: يا عمرو، بايع فإن الإسلام يجب ما قبله، وإن الهجرة يجب ما قبلها، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣١.

(١٧٦) نفس المصدر، ص ٤٠.

(١٧٧) نفس المصدر، ص ٤١. وفي البخاري من حديث أنس بن مالك "أن النبي صلى الله عليه وسلم نعى زيدا وجعفرًا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم، فقال: أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب... حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم، صحيح البخاري ج ٥، ص ١٨٣.

(١٧٨) انظر حول ذلك تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٦٦-٦٧.

(١٧٩) انظر البداية والنهاية لابن كثير، ج ٤، ص ٣١٢.

(١٨٠) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٦٧.

(١٨١) انظر حول ذلك على سبيل المثال: تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٤٨-٤٩. والكامل لابن الأثير، ج ٢، ص ٢٤٢. وتفسير الكشاف للزحاشي، ج ٤، ص ٥١١-٥١٢.

(١٨٢) انظر سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٣٤٨-٣٥٤، والبداية والنهاية لابن كثير، ج ٤، ص ١٦٤-١٦٥.

(١٨٣) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٩.

(١٨٤) نفس المصدر، ص ٦٨.

(١٨٥) Muhammad, prophet and statesman, p. 188; See also, Muhammad at Medina, p. 50.

Muhammad at Medina, p. 235. (١٨٦)

Muhammad at Medina, p. 235. (١٨٧)

Ibid., p. 234. (١٨٨)

Loc. cit. (١٨٩)

(١٩٠) راجع تراجمهم في أسد الغابة لابن الأثير، ج ٤، ص ٤٨٧-٤٨٩. و ج ٥، ص ١٣٤ و ص ٤٠٦ على الترتيب.

(١٩١) راجع صحيح البخاري، ج ٦، ص ٧-٨.

(١٩٢) يروى البخاري بسنده عن عبادة بن الصامت - وكان ممن شهدوا بيعة العقبة الأولى - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بهذه المناسبة: "تعالوا بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوني في معروف". صحيح البخاري، ج ٥، ص ٧٠.

(١٩٣) سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٣٦٤.

(١٩٤) نفس المصدر والصفحة. وانظر أيضا: الكشاف للزنجشري، ج٤، ص ٣٣٩-٣٤٠.
(١٩٥) ولهذا يوصف "وات" أحيانا بأنه أكثر المستشرقين حيادية، رغم ما في هذه المقولة من تعميم واضح.
انظر: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل، ص ١٩٣. وانظر أيضا مقال الدكتور محمد بن عبود عن "منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، في الجزء الأول من كتاب "مناهج المستشرقين"، ص ٣٦٢-٣٦٣؛ حيث يتحدث الباحث عما يتمتع به "وات" من احترام لدى المستشرقين والمسلمين على السواء. وهو ما لا يتمتع به مستشرق يعطى بنفس الشهرة وهو برنارد لويس.

(١٩٦) ومن الأمثلة الطريفة لشطحات "وات" في فهم دلالات الألفاظ أنه يذكر أن القرآن سمي حواريسى عيسى أنصار الله: **يُقَالُ الْخَوَارِثُونَ لِمَنْ أَنْصَارَ اللَّهُ** (الصف: ١٤)؛ تشيها لهم بالأنصار في المدينة. ثم يزعم أن الكلمة العربية التي تطلق على المسيحيين وهي "النصارى" تشير إلى ذلك، أي أنهم الذين نصرروا المسيح، انظر Muhammad at Medina, p. 317-319. والحق أنه لا صلة بين كلمة النصارى وبين نصرته المسيح، بل الكلمة مأخوذة من قرية بالشام يقال لها "الناصرية" ينسب إليها النصارى. وتذكر بعض الروايات أن المسيح ولد بها، وإن كان الشائع أنه ولد ببيت لحم ثم انتقل إليها. راجع مدخل "الناصرية" في معجم البلدان لياقوت، ج٥، ص ٢٩١-٢٩٢؛ ومادة "نصر" في لسان العرب لابن منظور، ج٦، ص ٤٤٤٠.



قائمة المصادر والمراجع

- أ- عربية:
- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد):
 - أسد الغابة في معرفة الصحابة. تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين. دار الشعب. القاهرة: ١٩٧٠م.
 - الكامل في التاريخ. دار صادر. بيروت: ١٩٧٩-١٩٨٢م.
 البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم):
 - صحيح البخاري. دار الشعب. القاهرة. بدون تاريخ.
 البلاذري (أحمد بن يحيى):
 - أنساب الأشراف. تحقيق الدكتور محمد حميد الله. دار المعارف. القاهرة: ١٩٨٧م.
 جعفر شيخ إدريس (الدكتور):
 - منهج مولتجومرى واط في دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. بحث منشور في الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية. صدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. الصفحات من: ٢٠٥ إلى ٢٤٧.
 ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد):
 - جمهرة أنساب العرب. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٣م.
 الزمخشري (محمود بن عمر):
 - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.
 ابن سعد (محمد):
 - الطبقات الكبرى. دار صادر. بيروت: ١٩٥٧م.
 السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمن):
 - تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربي. القاهرة: ١٩٨٨م.
 الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):
 - تاريخ الرسل والملوك (المشهور باسم تاريخ الطبري). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.
 ابن عساكر (الحافظ علي بن الحسن):
 - تاريخ مدينة دمشق. تحقيق صلاح الدين المنجد. المجلد الأول. دمشق: ١٩٥١م.
 عماد الدين خليل (الدكتور):

- المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارنة في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات. وهو منشور في الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية. صدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. الصفحات من: ١١٣ إلى ٢٠١.
- الكتبي (محمد بن شاکر بن أحمد):
- عيون التواريخ، المجلد الأول. تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة: ١٩٨٠م.
- ابن كثير (أبو الفداء الحافظ إسماعيل بن عمر):
- البداية والنهاية. تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٥م.
- المارودي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب):
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة: ١٩٧٣م.
- محمد بن عبود (الدكتور):
- منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي. بحث منشور في الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية المشار إليه سابقاً. الصفحات من: ٣٤١ إلى ٣٩١.
- المسعودي (علي بن الحسن بن علي):
- مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة الإسلامية. بيروت (بدون تاريخ).
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم):
- صحيح مسلم (بشرح النووي). دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي):
- لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير وزميله. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.
- ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام):
- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم (المشهورة بسيرة ابن هشام) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الهداية. القاهرة (بدون تاريخ).
- الواقدي (محمد بن عمر بن واقد):
- كتاب المغازي تحقيق الدكتور مارسدن جونز. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. بيروت: ١٩٦٦م.
- ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي):
- معجم البلدان. تحقيق فريد عبد العزيز الجندی. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٠م.
- اليقوبی (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر):
- تاريخ یعقوبی. دار صادر. بيروت: ١٩٩٢م.

ب- أجنبية:

Watt (W. M.):

- Muhammad, an article published in "The Cambridge History of Islam", vol. I. Cambridge, 1970.
- Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.
- Muhammad at Medina, Oxford, 1956.
- Muhammad, Prophet and Statesman, Oxford, 1961.



الوضع القانوني المعاصر بين
الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي
تأليف المستشار: طارق البشرى

المستشار طارق البشرى

الوضع القانوني المعاصر
بين
الشريعة الإسلامية
والقانون الوضعي

دار الشروق

منذ القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب، ولكن تضاربها معاً - على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة - هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

الناشر: دار الشروق

ندوات ومحاضرات

حركات التجديد في الفكر
الإسلامي
المستشار / طارق البشري

إن الموضوع الذي أود أن أثيرة اليوم ليس فيه معارف جديدة على أحد، إنما هي مجرد "نظرة طائر" للإطار التاريخي لحركات التجديد الإسلامي الحديث. وأنا هنا في هذا الصدد لا أعرض حلاً، وإنما أعرض المشكلة، وهي مشكلة نعرف سببها ولكننا حتى الآن لم نستطع تقديم العلاج لها. إن حركات التجديد الفكري والحركي والإسلامي قد مرت عبر ثلاث موجات في العصر الحديث (من نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم).

الموجة الأولى:

حصلت في أطراف الدولة الإسلامية، وكانت مبرأة تماماً من التأثير الغربي عليها؛ لأن هذا التأثير لم يكن قد ظهر عندنا، ولم تبد آثاره في فكرنا بعد.

فوجد الدهلوي في الهند (٢٧٠٢ - ١٧٦٢م)، ومحمد بن عبد الوهاب في نجد (١٧٠٣ - ١٧٩١)، والشركاني في اليمن (١٧٥٨ - ١٨٣٤م)، والشهاب الألوسي في العراق (١٨٠٣ - ١٨٥٤م) ومحمد بن علي السنوسي في المغرب (١٧٨٧ - ١٨٥٩م)، ومحمد بن أحمد المهدي السوداني على خلاف في ذلك (هل هو مجدد أو غير مجدد) (١٨٤٣ - ١٩٠٠م). ولقد شكلت هذه المجموعة من منظور الخريطة الفكرية قوساً على العالم الإسلامي، مما يجعلنا نزعّم أن هذه الظاهرة بهذا الشكل على مدى قرن من الزمان تمثل موجة، وبالتالي فهي ظاهرة عامة وليست ظاهرة فردية.

وعندما نسكن هذه المجموعة من وجهة نظر الجغرافية السياسية، بدءاً من الهند إلى العراق إلى نجد إلى اليمن إلى السودان إلى الصحراء الأفريقية في هذا القوس نجد أنها قد ظهرت بعيداً عن منطقة قلب العالم الإسلامي والتي كان يمثلها في ذلك الوقت المحور المكون من (استانبول - دمشق - القاهرة)، والذي كان يقوم بصدد الهجمات الغربية الموجهة إلى العالم الإسلامي.

ولقد كان لبعد حركات الإصلاح عن القلب أسبابه ومبرراته، فإن هذه الحركات على الرغم من الاختلافات الفكرية بينها قد كان يجمعها: أولاً، التخفف من أوزار الحركة الصوفية وآثارها التي كانت تمس العقيدة أحياناً، والرجوع إلى الوحدة المجردة المطلقة، وثانياً، التخفف من قدسية المذاهب التي كانت قد وصلت إلى حد كبير من العصبية المذهبية والتي كان من شأنها أن تمس الوعاء الإسلامي الجامع أحياناً، وثالثاً، العودة إلى المنبع (القرآن والسنة). وهكذا شأن أي حركة إصلاحية، فإنها تنادي بالعودة إلى المنبع، أي القرآن والسنة، والتجديد من وجهة نظرها يكون بالعودة إلى المصدر، والتخفف من تجارب واجتهادات الفترات الوسيطة بكل ما يلبسها من

أوضاع تاريخية خاصة مرت بها. ولقد كانت منطقة القلب تتمتع بحكم سياسي ثابت ومستقر، يعتمد على المؤسسات الفكرية التقليدية الثابتة المحافظة، مرتبطاً بها، ومتجاوباً معها، وهي تفهمه، وتستمر علاقتهما على هذا الأساس.

ومن الطبيعي في ظل هذا الحال أن لا يدري الجديد بشكل دقيق إلى أي مدى سيكون ملائماً للأوضاع القائمة. والسؤال الآن؛ هل كانت منطقة القلب هذه بعيدة عن حركات الإصلاح؟ في الواقع أنه كانت هناك بذور تنشأ، ولكنها كانت تنتهي وتلاشي بعد فترات قصيرة.

فالجبرتي يذكر مثلاً أن شيخاً رومياً قد جاء من الخارج، وجلس في مسجد المؤيد يلقي دروساً ينادي فيها بالعودة إلى الكتاب والسنة، ويهاجم الصوفية، ثم اجتمع عليه نفر، ثم بعد ذلك سافر. لقد كانت سطوة وقوة المؤسسة المحافظة داخل هذه النقطة تجعل من الصعوبة أن تسمح لحركة إصلاحية جديدة أن تقوم على ساقها، وبالتالي كان أمراً طبيعياً أن تنشأ حركات الإصلاح من بعيد ثم تقترب من منطقة القلب. في الواقع أن حركات الإصلاح قد بدأت في الظهور في وقت كانت

الحركة السياسية الغربية (والتي بدأت في القرن السادس عشر واستمرت إلى القرن التاسع عشر) قد بلغت مبلغاً عظيماً في محاولاته المتكررة لتطوير الأمة الإسلامية، وكان ذلك عقب اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف طريق الهند عن طريق البحر، مما جعل الغرب لا يأتينا من الغرب فقط كما كان الحال في الحروب الصليبية، بل أصبح يأتينا من الغرب ومن الشرق معاً^(١).

فالإنجليز أتونا من الهند، ثم تلا ذلك الدولة الروسية (نشأت في أواخر القرن الثالث عشر وبدأت تنمو في عهد إيفان الرهيب وقد كان سفاحاً)، واستمر التوسع الروسى شرقاً حتى سيطر على سيبيريا كلها، وجنوباً بدأت تنزل على أراضينا، وتم ذلك بقدر ما أيام بطرس الأكبر (ت ١٧٢٥م)، ولكن التوغل جرى في الأراضي الإسلامية أيام كاترين الثانية (في السبعينات والثمانينات من القرن الثامن عشر)، وهي التي دخلت في حروب احتلت بها كثيراً من أراضي الإمبراطورية الفارسية (وسط آسيا) واحتلت من الدولة العثمانية المنطقة الشمالية منها، ودخلت في حرب معها سنة ١٧٧٤م وانتصرت فيها وألزمت السلطان عبد الحميد الأول

(وقع المعاهدة وعيناه تدمعان) بأن من حقها مراقبة أوضاع الأقليات غير المسلمة في الدولة العثمانية، وكان هذا تدخلاً في شؤون الدولة العثمانية لا يطيقه الشعور العام، حيث كانت هذه الدولة تشعر أنها سيدة العالم، فكانت صدمة شديدة جداً.

وما يحصل في فلسطين اليوم حدث مثله في القدم وفي مناطق الشمال الأسيوى التي استولى عليها الروس (عمليات تهجير وإبادة.. وكانت هناك أنهار ملئت جثثاً... كما كتب ذلك كثير من المستشرقين والباحثين الغربيين)، وما كتب من ذلك باللغة التركية لم ينتقل إلينا بعد).

بهذه الحروب وبهذا الخطر بدأت مؤسسة الحكم في منطقة القلب تتنبه إلى هذا المشكل، وباتت توقن أن عليها أن تحيى هذه المجتمعات بسرعة لتستطيع أن تواجه خطراً لم يعد وشيكاً فقط، ولكنه صار حالاً بالنسبة لها.

ولقد بدأت هذه الحملات بسليم الثالث في استانبول، ولكنه فشل لأن الإنكشارية عوقوه، ثم جاء من بعده محمود الثانى واستطاع أن يهزم الإنكشارية، ويقوم بمشروعه الإصلاحى التجديدى، ثم جاء من بعده محمد على^(٢) الذى استطاع بفضل بعده عن

مناطق الاحتكاك الكبيرة في استانبول أن يصنع جيشاً على نظام جديد في مصر من غير أن يخشى من الفرق القديمة التي كانت موجودة وقتئذ.

كل هذا قد أدى إلى المشكل الفكري الذي حصل وقتئذ، فلقد ظهرت حركتان: حركة إصلاح فكري في الأطراف، كان مقدرها أن تبدأ في الأطراف ثم تنتشر وتستطيع أن تستبدل بالوضع المحافظ وأمراض الأمة وصنعاً جديداً حتى في منطقة القلب، وحركة إصلاح مؤسسي ظهرت في منطقة القلب، ولم تكن مدعومة فكرياً، إنما يحركها الإحساس بالخطر السياسي الآتي من الخارج.

والسر في ذلك أن أهل الحكم عادة ما يفكرون بطريقة عملية سريعة أكثر من أن يفكروا في الأسس النظرية والفكرية لأي حركة، بل ربما كانت هذه الأسس تعتبر عندهم نوعاً من الزف؛ لأن الوقت عادة لا يسعف معهم.

فكانت النتيجة أن القضية الفكرية كانت مؤجلة بالنسبة للحاكم.

في نفس الوقت كانت حركة الإصلاح الفكري - التي عادة وفي الواقع التاريخي تنشأ من بعدها حركة الإصلاح المؤسسي بعد أن تمهد الحركة

الفكرية لها وترهص بها فينشأ الإصلاح المؤسسي على وفق المثال الذي تصنعه حركة الإصلاح الفكري - قد قامت، ولكنها لم تصل إلى مؤسسات الدولة، وفي المقابل فقد ظهرت حركة الإصلاح المؤسسي يتيمة، ولم تجد لها أبا فكرياً يرعاها ويهديها.

وتضارب الحركتان في القرن (١٩)، وترسب من هذا التضارب لدينا إلى الآن هذا الانفكاك بين حركة الإصلاح الفكري وحركة الإصلاح المؤسسي، فلا زالت مجتمعاتنا تعاني من هذا المشكل، فلا نجد ثمة رابطة تربطهما في واقعنا حتى وقتنا هذا، بل قد يكون هناك قدر من الإحساس بالخطر والشك المتبادل، وهذا يرجع لأثر تاريخي يمتد على مدار (٢٠٠) سنة.

هذه أول موجة، وأول معضلة تنشأ من هذا الموقف المتضارب.

الموجة الثانية:

نشأت كحركة إصلاح فكري في نهايات القرن الـ (١٩)، ويمكننا أن نحدد ملامحها بأمثال الأفغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وهذه المجموعة المعروفة.

في تلك الأثناء كان قد اقتسم العالم الإسلامى بين القوى الاستعمارية (تقريباً).. وتم اقتسامه بعد الحرب

العالمية الأولى كنتيجة لها، ففي العالم العربي احتلت مصر سنة ١٨٨٢م، واحتلت تونس سنة ١٨٨١م، واحتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م، واحتلت المغرب سنة ١٩١١م، واحتلت ليبيا سنة ١٩١٢م، واحتلت سورية والشام مع الحرب العالمية الأولى كنتيجة لها، كل هذا تم في الفترة من نهاية القرن (١٩) وبداية القرن (٢٠)، وقد بقيت الجزيرة العربية بعيدة عن هذا الخطر.

وكانت هذه الهزيمة العسكرية قد سبقتها هزيمة سياسية؛ لأن النفوذ الغربي كان قد استفحل وتوحش في الفترة السابقة على الهزيمة العسكرية، وكان قد سبقها أيضاً سيطرة اقتصادية عن طريق الديون، والامتيازات الأجنبية.

في هذه الفترة ظهرت مجموعة من المصلحين في منطقة القلب، وظهروا على ضربين: أولهما: أمثال جمال الدين الأفغاني الذي غلب عليه مقاومة عملية الغزو الخارجي والاستعمار بالدعوة إلى توحيد الأمة، فقد كان كل هممه التجديدي يتعلق بهذه المواجهة.

وثانيهما: أمثال محمد عبده، الذي يمثل فترة ما بعد السيطرة الاستعمارية، فهو ابن المرحلة التالية، وبالتالي كان مختلفاً عن جمال الدين الأفغاني رغم أنه تتلمذ عليه. وسر هذا الاختلاف أنه

وجد أن قوى الأمة لم تستطع أن ترد خطر الاستعمار، وبالتالي كان من المحتتم البحث عن طريق إصلاحى طويل المدى من شأنه أن يكون لديننا إمكانيات وملكات المقاومة، والقدرة على إعادة بناء المجتمعات من جديد.

ثم جاء من بعد محمد عبده أمثال محمد رشيد رضا الذى قام بدوره بأمرين:

أ- ربط بين التجديد الفكرى الفقهى لمحمد عبده وبين الحركة السياسية.

ب- وربط أيضاً بين السلفية والتجديد^(١).

ولقد كان لرشيد رضا الفضل في تقريب فكرة التجديد التى لم تكن واضحة بشكل جيد عند محمد عبده، وذلك عن طريق المناداة بالعودة إلى الأصول، والربط بين الفكر السلفى وبين التجديد الفكرى.

وفي الوقت الذى ظهرت فيه حركة التجديد أو الإصلاح الفكرى الإسلامى كانت هناك حركة تغريب فكرى بدأت تنمو وترمى بجذورها فى الأرض (مثلاً مدارس التبشير).

ولم يصبح الأخذ عن الفكر الغربى كما كان عليه الحال أيام أحمد عرابى، وأيام محمد على، حيث كانت الاستفادة

منحصرة في التكنولوجيا الغربية، ومجموعة نماذج إصلاحية معينة (مجلس نيابى مثلاً وأشياء من هذا القبيل)، بل أصبح يمثل فلسفة تعتنق ويدعى إليها (دعوة الوضعية - دارون - وكتابات من هذا النوع).

وبالتالى فقد ظهرت دعوات تمس أساس الشرعية الإسلامية فى المجتمع، وتغيرت القوانين بعد تجاوز فكرة ارتباط القانون بشرعية إسلامية وبدأت الشرعية الوضعية تظهر فى القوانين.

كل هذا بدأ يؤثر على الحركة الإسلامية، ويجعل من المحافظة الفكرية الإسلامية وظيفة أساسية تؤديها فى هذا المجتمع، وتقوم بموجبها بدفع هذه الغائلة الفكرية التى تأتىها من الخارج.

ولقد كان للأزهر دور هام فى هذا الصدد، فلم تكن مهمته الأساسية وقتئذ القيام بفكرة التجديد بقدر ما كان الاهتمام موجهاً إلى المحافظة على الأصول، وعندما كان التخيير بين التجديد والمحافظة على الأصول رأى الأزهر أن المحافظة على الأصول أولى، فعملية التجديد وقت الخطر عملية صعبة جداً.

ولذلك ظهر أمثال الشيخ عlish فى الأزهر، وأمثال الشيخ حسونة النواوى، وأيضاً الشيخ سليم البشرى الذى أغلق

الأزهر تماماً أمام النفوذ الإنجليزى خلال السنوات التى قضاها فى الأزهر.

وكانت العضلة الثانية التى صادفناها على إثر هذه الموجه أن أصبح للحركة الإسلامية جانبان: جانب محافظ وجانب مجدد، ورغم أن كليهما لازم لصالح الإسلام وكليهما يقوم بمهمة لازمة لصالح بقاء هذا الدين وهذه العقيدة فى نفوس الناس، فقد تضارب الجانبان، وظهر أن الخلاف بين القديم والجديد كما لو كان هو الأصل أكثر من المحافظة على الأصول.

وتوجد عندنا أمثلة كثيرة جداً لخلافات كانت ثانوية ثم اشتدت وصارت تبدو كما لو كانت هى الخلافات الأساسية لدينا، وأنستنا المشكل الأساسى، فصرنا إلى هذه العضلة الجديدة وهى التى ظهرت فى نوع من المحاربة بين الفكر الإصلاحى التجديدى الإسلامى والفكر المحافظ رغم لزومهما معاً، ورغم أن التجديد لا يكون إلا بضمان الوجود وأن الوجود يضمّن التجديد أيضاً^(٤).

الموجة الثالثة:

جاءت بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت موجة حركية، فبعد الحرب العالمية الأولى يحدث لأول مرة أن تصبح

العلمانية أصلاً مرجعياً له قدر من السيادة والهيمنة على المجتمعات.

وعندما تقوم بعملية رصد لدرجات أخذنا من الغرب على مدى القرن الـ (١٩) نجد أننا أولاً، أخذنا عن الغرب نماذج تنظيمية (مجلس نيابى - تنظيم معين للإدارات والوزارات - مجلس للوزراء - مدرسة معينة)، وشأن هذه النماذج أنها لا تنقل فكرة بذاتها.

ثم ثانياً: بدأنا نأخذ عادات ونماذج استهلاك وأساليب حياة غريبة لا يَحتملها الوضع الإسلامى لا من حيث العقيدة وأوامر الدين ونواهيه، ولا من حيث ما اعتدنا عليه.

وكان هذا قاصراً على فئات ضئيلة قليلة تكاد تكون منفصلة عن المجتمع، وبقيت الكتلة الأساسية فى المجتمع لا تعرف هذا النوع من الحياة (فمثلاً السلطان عبد العزيز كان يعمل باللو فى قصره والخديوى إسماعيل أيضاً ويعمل حفلات الرقص).

كل هذه النماذج عرفناها عن طريق التاريخ، وعامة الشعب كانوا لا يعلمون أن هذه الأشياء تحدث فى القصر بداخله فكانت فئة معزولة، هذا هو الوضع فى القرن التاسع عشر.

بعد ذلك بدأت تظهر العقائد والفلسفات الغربية المهددة للتكوين

الإسلامى والموجهة فكرياً للقيام بهذه المهمة، ولكنها ظلت أيضاً معزولة فى أسسها عن الجماهير الشعبية الـ واسعة فى بداية القرن الـ (٢٠)، فلم يظهر للعلمانية وجود شعبى إلا لما بدأت حركة وطنية علمانية فى الظهور بعد ثورة ١٩١٩م، وبدأت تضع نفسها موضع من يضطلع بمهمة إخراج الإنجليز وتحقيق الدستور وصنع الصورة المثلى والمدينة الفاضلة التى تنبئ عليها مقومات المجتمع الجديدة، وكانت هذه الصورة مأخوذة من الغرب أساساً.

ثم ظهر من بعد ذلك جيل من المدارس الحديثة والمدارس الحكومية التى سيطر عليها الإنجليز، وبالتالي فقد بدأ يظهر للفكر الغربى العقيدى تأثير فى المجتمع.

وعندما ظهرت الحركة الوطنية بهذا الشكل، دخلها ذوو التوجه الإسلامى؛ لأن الهاجس المشترك فى ذلك الوقت كان مقاومة الإنجليز، ولم يكونوا يتصورون أن الحركة الوطنية العلمانية سوف تصنع نموذجاً لبناء المجتمع على وفق الصورة الغربية وليس على وفق التصور الإسلامى.

فى أواخر العشرينات بدأ هذا الإدراك يجرى، وظهر بسببه "حركة الشبان المسلمين" أولاً، ثم "حركة

الإخوان المسلمين"، وكانت تجمعهما فكرة "شمولية الإسلام".

وإذا كانت الحركة الوطنية كانت دائماً ذات ثوب إسلامي، ومصوغة صياغة إسلامية (الأمير عبد القادر الجزائري - الأمير عبد الكريم الخطايب - الشريف أحمد السنوسي ودوره في ليبيا - مصطفى كامل ومحمد فريد في مصر)، فلقد ظهر بعد ذلك شيء اسمه "علماني وطني"، فلم يكن قبل ذلك وطنياً، والذي أعطاه شرعية الوجود في المجتمع أنه صار وطنياً.

فلقد كان التوجه الأول للحركة الوطنية لا يفرق أبداً بين الإسلامية والوطنية، ثم حدث بعد ذلك الانفصال بينهما.

ولم يظهر هذا التوجه الوطني العلماني كمؤامرة، لأن كل الحركات الإسلامية السابقة كانت مرتبطة بمصدر أم (فكرة الخلافة والتجمع من أجل الخلافة)، ومشخص الجماعة الإسلامية (أيا كان مريضاً أم غير مريض، يحتاج إلى إصلاح وثورة في داخله) كان موجوداً.

ولقد اكتمل ظهور هذه الحركات الوطنية العلمانية في صورتها المنسلخة فلسفياً وفكرياً عن الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، ظهرت في مصر،

وظهرت في الشام، وظهرت في العراق وظهرت في بعض مناطق المغرب، ولكنها لم تظهر في منطقة الجنوب العربي (الجزيرة العربية - السودان)، لأن أثر النفوذ الغربي فكرياً لم يظهر في الجنوب العربي إلا متأخراً، وكانت دائماً منطقة البحر الأبيض هي نقطة الصدام الأساسية بين الغرب والعالم الإسلامي.

هنا نشأ المشكل الثالث: وهو أنه نشأ صراع بين حركتين وطنيتين: حركة وطنية إسلامية تسترد خط السير القديم للحركة الإسلامية، وحركة وطنية علمانية قامت، وكان لها نوع من أنواع النفوذ والسيطرة في عدد كبير من بلادنا، خصوصاً في منطقة الشام والعراق ومصر على مدى (٥٠) عاماً في الفترة من (١٩٢٠ - ١٩٧٠م)، وانتهت خلال هذه الفترة تجربتان للبناء العلماني لوطن مستقل (تجربة الوفد الأولى - تجربة عبد الناصر الثانية) وما جرى مجراها في منطقة الشام والعراق.

ومن سنة ١٩٧٠م بدا أن كلا النموذجين العلمانيين (الغربيين) لم ينجح في أن يقدم ما يمكن به بناء هذا الوطن المستقل، المشكلة التي تولدت أنه ظهر قدر من الصراع بين حركتين وطنيتين، ونحن دائماً ينبغي أن نفكر في

التفكير التجميعى، فنحاول أن نرى أساس نقط الخلاف وكيف يمكن أن نخلصها، لأننا نريد أن نداوى أمراض هذه الأمة، ولا يوجد عندنا فضل لوقت ولا فضل لجهد نستطيع به أن نتحارب إلا إذا كان بيننا وجهه اتفاق فى أمر من الأمور.

ودائما كانت الأسئلة التى تطرح على تاريخيا أسئلة من هذا النوع، كيف يمكن أن نجتمع؟، كيف يمكن أن نصنع صيغة جامعة تقبل الخلاف وتقبل التعدد فى داخلها، وتقبل قدراً كبيراً من التنوع، صيغة تجمع الناس بقدر الإمكان.

هذه هى الموجات الثلاث التى

تصورتها فرضها التاريخ، وفرضتها ظروف الوطن وملايساته.

ولدت الأولى نوعاً من أنواع الصراع بين حركة الإصلاح المؤسسى وحركة الإصلاح الفكرى، وولدت الثانية نوعاً من أنواع الصراع بين حركة المحافظة الإسلامية (الدفاع عن الأصول) وبين حركة التجديد الإسلامى، ولا زال هذا الصراع باقياً حتى يومنا هذا، وولدت الثالثة صراعاً بين حركة وطنية علمانية وحركة وطنية إسلامية.

أسبابها واضحة، ولكن علاجها هو الذى يحتاج إلى نظر وبحث، وإن كان إدراك السبب التاريخى يكفى لتحديد وجوه العلاج.



الهوامش

- (١) في الواقع أن هذه المشكلة كان لابد لها من أن تحصل؛ لأن احتمالاتها كانت قائمة وواردة من وجهة النظر التاريخية.
- (٢) اختلف في محمد علي، فقيل: إنه عربي. وقيل: إنه مصري، وكل هذا- في تقديرنا- إنما هو إسقاط من الحاضر على الماضي من قبل المؤرخين، والتوصيف الذي يليق بأفعاله كما قال شفيق غربال "إحياء للعثمانية الحديثة"؛ لأنه كان من النخبة العثمانية التي كانت تقوم بهذه المهمة.
- (٣) قمت مرة بمراجعة تواريخ إصدار الكتب في مصر، فوجدت أن كمية الكتب التي أعيد نشرها لابن القيم وابن تيمية في الفترة ما بين ١٩٠٥-١٩١٢ كمية كبيرة جداً، وكان وراء ذلك الشيخ رشيد رضا، فقد كان يحرص على إعادة نشر هذه الكتابات.
- (٤) هناك مسألة مهمة ربما لم نلتفت إليها، وهي طريقة المؤرخ في النظر وطريقة المصاحب للحدث في النظر، فأنا عندما أصاحب الأحداث لا أعرف نتائجها، والحدث لم يتم بعد، وآثاره لا تزال مجهولة، ونحن حينما نعيشه إنما نساهم في صناعته أيضاً، وصناعته قد تكون مبنية على بدائل عديدة، فهذا الحدث يمكن أن يتجه إلى هذه الوجهة أو تلك، ونحن نأخذ من مواقف نرجح من خلالها توجه الحدث إلى إحداث آثار دون آثار؛ لأننا لم نمتلك بعد نتائجه، فيكون هناك قدر من القلق، وقدر من احتمال الخطأ كبير في نظرنا، بعكس المؤرخ الذي يرى الأحداث كلها مبسطة من بدايتها إلى نهايتها ولا توجد بدائل للحدث، لأنه تم فعلاً فيستطيع أن يعدد بشكل واحد آثاره ووجهته.





أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

تأليف: د. التيجاني عبد القادر حامد (*)

مناقشة وتقديم: سمير أحمد الشريف (١٢)

جهد الدكتور التيجاني عبد القادر خطوة جادة وهادئة وعميقة ومستنيرة عبر رحلة في الفكر الإسلامي الذي يحتاج إلى جهود خيرة أخرى لتصحيح صورة الإسلام التي شوهتها الأقلام القاصرة والنظرات المحدودة، إنه شعبة تضىء ظلمات تراكمت على العقل المسلم، كيف لا وقد اعتمد المؤلف على منهج خاص به، لم يقلد أحداً قبله فجاء شاملاً في استنتاجاته متداخلاً في رؤاه. قسم المؤلف كتابه على أربعة أبواب: الأول وتطرق فيه لبعض المقدمات التعريفية الخاصة بالفكر السياسي

وأصوله وعن القرآن، مفنداً آراء غلاة المستشرقين الذين رأوا في القرآن المكي (رؤية تطورية) مما جاء ضمن ثلاثة محاور: الفكر السياسي / أصول الفكر السياسي / القرآن المكي.

في تعريفه للفكر السياسي، يتوقف المؤلف مع مجموعة تعريفات يخلص منها برأى خاص به فيقول "إن الفكر السياسي يختص بالبحث في مجال السلطة، كيف يتم التوصل إليها والتصرف فيها وعلاقة الفرد وبجمله القانوني الدستوري (ص ١٧)، ويحصر أصول الفكر السياسي بمبدأ السلطة

(*) د. التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي ط ١، ١٩٩٥، ٢٩١ صفحة، مكتب عمان.

(١٢) سمير أحمد الشريف، الأردن، عين الباشا ١٩٣٧: ص. ب: ٣١٩.

السياسية ولمن يجب أن تكون ودليل وجوبها ومبدأ الطاعة الواجبة على الفرد وأصولها- والحدود بين حق الفرد وحق الجماعة وما بينهما من تعارض وكيفية إزالته والغايات الاجتماعية الكبرى التي تقوم عليها المؤسسات السياسية في تبرير وجودها وتقرير سلطاتها (ص ١٩).

بعد أن بين المقصود بالفكر السياسي وأصوله عرج المؤلف على آيات القرآن المكي بعيداً عن الخوض في ماهية المكي والمدني مكثفياً بالمشهور بين العلماء، مشيراً إلى تداخل القرآن المكي والمدني وتكاملهما في عرض المعاني والاحتجاج لها، وأن شقى القرآن يشكل، نسيجاً واحداً يشار له كعامل بارز من عوامل الإعجاز القرآني، أما لماذا اختار المؤلف القرآن المكي موضعاً لبحثه عن أصول الفكر السياسي فنجمله في الأسباب التالية:

أ- أن السور المكية يغلب عليها طابع التعرض للأصول والأسس والقواعد الجوهرية دون أن تكون السور المكية مجرد فذلكات نظرية مجردة كتهيئة للسور المدنية.

ب- اكتفى المؤلف بالسور المكية؛ لأن بحثه مرتبط بالأصول والقواعد والمقدمات التي تساعد فقط في تحديد الاتجاه ورسم الغاية التي يهتدى بها

السياسيون قبل إقامة المؤسسات وضبط العلاقات، وهذه تجتمع مع القرآن المكي بحكم التقدم التاريخي والترتيب المنطقي والاقتضاء الظرفي.

ج- في اختيار المؤلف لآيات القرآن المكي رد على مزاعم المستشرقين الذين ادعوا أن القرآن المكي يحتوي على تفصيل لليوم الآخر وأسس الفكر السياسي وذهبوا يبحثون فيه أيضاً عن فكر سياسي دنيوي حسب (جولدتسيهر)، و(فرانش بهل) و(مونتجمري وات) وأمثالهم، معتبرين أن الظاهرة الدينية ظاهرة نفسية منعكسة على الواقع الاجتماعي، وأما الواقع الاجتماعي التاريخي لقريش هو الذي أفرز الفكر السياسي الإسلامي وأن إنذار القرآن المكي بيوم الحساب نظرة تشاؤمية، والمؤلف في تصديده للمستشرقين ينطلق من مجموعة رؤى: أولها ما جاء تحت عنوان "المفهوم الكلي للوجود" مبيناً أن الظاهرة الاجتماعية جزء متصل بواقع الحياة، ولهذا فلا بد لتفسيرها من الرجوع إلى قاعدة أصولية كبرى تشرح الحياة لتكون على أساسها مفهوم كلي للعالم والحياة والكيفية التي ستكون عليها العلاقات بين الناس، منوهاً لأكثر مدرستين تقدمان حلولاً لهذه الإشكالية، الأفلاطونية المثالية

والإسلامية التوحيدية، الأولى: ممثلة بالمدرسة الوصفية والتاريخية بقيادة (ديفيد هيوم وماركس) اللذين تبادلا الهجوم على القانون الطبيعى حتى صبغا المناخ الثقافى الأوروبى فى القرن التاسع عشر بالصبغة الموضوعية التاريخية الحياضية بعد أن حاولت المدرسة الأفلاطونية المثالية أن تعطى مفهوماً كلياً للحياة وللعالم وللغايات الإنسانية الاجتماعية، وقد تتبع المؤلف خطوات هذه المدرسة التى انقلبت من مثالية إلى مادية واقعية، انتهت بمعاداة القانون الطبيعى باعتباره آخر أثر من آثار المثالية المتلبسة بالأخلاق والدين، هذا فى حين أن المدرسة التوحيدية الإسلامية وعلى عكس المثالية والأفلاطونية، تذهب إلى القول بأن المادة التى يتشكل منها العالم هى حقيقة موجودة بصورة مستقلة عن الفكر دون التسليم بأن هذه المادة هى سبب عام لجميع ظواهر الوجود، بل تتخطى المادة والفكر معاً للوصول إلى سبب أبدي آخر لا نهائى وتجعله مبدأً أساسياً أزلياً ضرورياً للوجود هو الله، ومعرفته باسمه وصفاته وأفعاله لا يتأتى إلا بوساطة نبي مرسل وكتاب منزل- هذا الاعتقاد يكون المصدر الذى يمد معتنقيه بمفهوم كلى للعالم والحياة وتنظيم لعلاقات الإنسان مع غيره (ص

٣٤) مع التأكيد على أن مهمة السيادة والحكم العليا هى لله وحده، وأن تشريع القوانين ليس فناً يختص به فرد أو فئة دون غيرها، فلا يوجد إنسان فيلسوف كامل العقل مختص فى غايات الاجتماع الإنسانى، بل إنسان رسول يتوسط بين الحق والخلق فى تبيان الرسالة وإيصال الشريعة التى لن تكون قانوناً طبيعياً يلتمس بالحدس والتجريب، بل أمر مباشر يلقي على العقل والإرادة الإنسانية إلقاءً فيذعنا له أو يتمردا عليه.

إن دين التوحيد هو دين العقل دون أن يعطى العقل البشرى صلاحيات الإله- من هنا وحتى يتم التمكن الحضارى بأكمل صورة، لا ينظر للجاهلية كشر؛ لأن فيها بعض الخير مما يمكننا التأسيس عليه، كذلك لا يمكننا إلغاء التاريخ البشرى والابتداء من الصفر، بل لتأصيل تاريخنا الإسلامى ولهذا أخطأ سيد قطب عندما نظر إلى الصحابة كجيل قرآنى فريد لم يتكرر فى التاريخ، ومبالغته رحمه الله فى ذلك حيث اعتبر أن تاريخ ما قبل الصحابة مجرد عمق جاهلى وشر محض يجب طمره، الأمر الذى أوصل سيداً إلى منهجية اجتماعية وفلسفة سياسية فى

التغيير يشابه مناهج الاستتصال الراديكالي والثورات الانقلابية حسب ما يظهر بجلاء في (معالم في الطريق).

ولما كان القرآن لا يعرض الأفكار والمبادئ كأنساق شكلية مجردة، لجأ المؤلف في باب كتابه الثاني لاختيار سورة من أطول السور التي نزلت بمكة، وفيها معظم الأصول السياسية، وهي مما اعتمده كإطار مرجعي.

خلال استعراضه للسورة تحول في القرآن المكي ملتقطاً الأصول الموزعة في السور المختلفة ليضمها، إلى ما هو موجود في السورة المرجعية من أجل تكامل الفكرة، بعد ذلك يختار المؤلف جملة من السور المكية مما نزل متالياً بمكة ويتعرض لموضوع الأصول السياسية للدولة الإسلامية، ويكمل بها ما يحتاج إلى إكمال، فاختار سورة الأعراف كقسم أول جعله إطاراً تصورياً يمثل حقيقة الوضع الإنساني، وما يجب أن يكون عليه من علاقات بالله والإنسان والكون ضمن زاويتين: إن الناس مخلوقون من نفس واحدة على فطرة سليمة، وأن الله قد مكن لهم في الأرض وجعلها مصدراً لمعاشهم، وإن الناس مأمورون، ولهذا سيبعث من بينهم رسلاً يقصون عليهم أمره، وهذا يقتضي

منهم (الناس) الخروج على كل ولاء واتباع الرسل ليتم توحيد الولاء لمن له الأمر والخلق.

القسم الثاني من سورة الأعراف يعرض المؤلف فيه لنماذج من تجارب الرسل عبر التاريخ كتطبيق عملي للقسم الأول، حيث عرضت هذه السورة من بعد تجربة آدم تجربة (نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى)، بينما القسم الثالث من السورة عاد فيه المؤلف إلى أهل مكة ليقدم لهم المعاني التي ذكرها القسم الأول، ومن خلال تجارب الرسل الذين ذكروا في القسم الثاني؛ حتى تختتم السورة بخطاب الرسول ﷺ في خاصة نفسه مما يفرد المؤلف له موضعاً من خلال علاقته عليه السلام مع قريش في سور مكية أخرى.

في معاني القسم الأول يورد المؤلف ما ذهب إليه مؤيداً ذلك بنصوص من القرآن الآيات ١٨٩/١٩٠/١١/١٧٢/٢٥ ومستفيداً من المصادر اللغوية كلسان العرب، في حين يثبت معاني القسم الثاني، والنصوص الدالة عليها مع ذكر ملاحظات، خاصة بالآيات ٢/٣٥/٥٤ من الأعراف: أولها: أن الآيات تشير إلى أن الرسل (منكم). ثانيها: أن الآيات تشير إلى أنواع من التطبيق الإنساني لآيات الله، ثالثها: أن

مهمة الرسل موقوتة بزمان ولا بد أنهم
ميتون حسب طبيعتهم البشرية وتظل
رسالاتهم باقية. أما كيف تصبح تلك
المعاني أصولاً للفكر الإسلامى فالآيات
تقرر كإطار تصورى عام أن:

١- الناس مخلوقون، وذلك يحتاج
إلى الاعتراف بسلطان أعلى قادر وحده
على الخلق؛ لأن من قدر على الخلق قدر
على الأمر.

٢- وأن الناس مخلوقون من نفس
واحدة، هى نفس آدم الترابى، من هنا لا
يستطيع أحد من أبناء آدم الادعاء
بالامتياز على أحد من حيث الأصل
التكويني أو الانتساب للقدرة الخالقة؛
لأن وحدة الأصل يشترك فيها الناس،
الرسل والأنبياء، وهذا يعنى عدم إخراج
الرسول عن إطار البشرية، حتى مع
إتيانه سلطان النبوة، وإنما يعنى أنه أصبح
بشراً رسولاً إلى بشر، فإذا ما اعتقد
الناس بما سلف فذلك أصل التوحيد
وعقيدة الإسلام أساس البناء الاجتماعى
كله.

٣- وأن الناس خلقوا على الفطرة
السليمة وهذا يعنى أن النفس الإنسانية
من حيث الخلق ملائمة لطبيعة الأمر
الإلهى.

٤- وأن الله قد مكن للناس فى
الأرض، وجعل معاشهم فيها، ومن

استحوذ عليها واحتكرها صارت له
السيادة على الآخرين والاستكبار على
الله، والإفساد فى المجتمع الإنسانى؛
وذلك لأن الأرض مصدر أساسى
للثروة، وأن قوله تعالى: ﴿ممكنكم فى
الأرض﴾ موجه لجميع الناس بصفاتهم
الإنسانية لا الاعتقادية، فالأرض ليست
للمؤمنين وحدهم وليست للكافرين
وحدهم، وإنما لله جعلها موضع اشتراك
بين عباده؛ ليلوهم، وأن حق الحياة فى
الأرض والانتفاع بها مكفول للناس
على اختلاف عقائدهم.

٥- وأن الناس واقعون تحت دائرة
التكليف الإلهى، إذ رغم أن الناس
مفطورون على الإسلام إلا أن الله لم
يدعهم للفطرة وحدها فقد تفسد الفطرة
أو تبدل.

٦- تقرر الآيات أن الناس هم خلفاء
الرسل فى إقامة التوحيد السياسى ومن
هنا قد يندثر الحق المنزل للناس ما لم
يؤخذ بواحدة من هذه الحالات:

(أن يأتى رسول يجدد ما اندثر من
الدين) (أن يتكفل الله بحفظ واحد من
كتبه) (أن يعصم الله أمة من الأمم من
الضلال الجمعى)، وبديهي أن الرسول
خاتم الأنبياء، فلم يبق إلا حفظ الكتاب
وعصمة الأمة، القسم الثانى من سورة
الأعراف، وفيه ذكر المؤلف تجارب

الرسل السابقين مما استغرق وضع الإطار التصوري ليعرض بعده بتفصيل للتطبيق التاريخي مثلاً بنماذج من الأمم، وقد رتب الآيات التي عرضت تجربة الرسل في قائمة، ونظر في التطورات التاريخية التي مرت بها الدولة، فثبت الآيات التي تعكس تجربة (نوح وعاد ولوط وشعيب)، دون أن يذكر أرقام الآيات ثم أثبت الآيات في القائمة الثانية، ومنها جمع أقوال الأمم الأخرى لتوضيح كيف تم التفاعل مع مبادئ الدين والاستجابة له، فذكر نصوص الآيات التي رد بها أقوام (نوح وهود وصالح ولوط وشعيب) ليخرج بملاحظات:

١- أن أول الرسل نوح لم يبدأ دعوته لقومه بتعريف الدين والعبادة والإله، بل دعاهم أولاً إلى توحيد الله.

٢- أن كل رسول أتى من بعد نوح كرر دعوة التوحيد.

٣- أن صور الفساد في الأرض تتعدد من قوم إلى قوم ومن مكان إلى مكان.

٤- أن نوحاً وهوداً وصالحاً هم الرسل الثلاثة الوحيدون الذين لم يذكر أن قومهم أزمعوا إخراجهم من الأرض ونفيهم على عكس الحال مع شعيب ولوط وموسى؛ لأنهم لم يبلغوا أن يكونوا أمة.

٥- أن لفظ (القرية) قد دخل في فترة متأخرة، إذ لم يكن في حوار الرسل مع أقوامهم ذكر للقرية مما يعنى وجود تطور قد طرأ على حياة الناس اجتماعياً.

٦- أن من آمن مع نوح لم يكن طرفاً أساسياً في المعركة، أما بعد نوح فإن (الذين آمنوا) صارت تطلق عليهم عبارة (الذين استضعفوا في الأرض) وهذا مؤشر على تطور حركة الدين وأن المؤمنين صار لهم وجود.

٧- أن القرآن ميز جماعة من الرسل سماهم أولى العزم، وهذا راجع لمجموع التحولات التي حدثت.

٨- تعرض السورة لتجربة موسى مفصلة ومنفردة كنموذج مكبر لصراع السيادة بين الرسول وملئه؛ لنرى أن المسلمين بعد موسى انقسموا إلى فئات حسب بذلها وقدرتها لإقامة الدين.

الأولى: القاصرون ممن لم يبلغوا مرحلة التمكين، وهي الفئة المستضعفة.

الثانية: القاعدون الذين اخذلوا عن إقامة الدين.

الثالثة: المجاهدون الذين سعوا وتمكنوا من إقامة الدين في الأرض، وهم أمة التمكين والنصر، وقد عرض المؤلف تجربة موسى عليه السلام ضمن مجموعة مشاهد ومقاطع مرتبة زمنياً.

المشهد الأول: صراع موسى وأتباعه من جهة مع فرعون وأتباعه، كون ذلك الصراع كان حول الكبرياء فى الأرض لمن تكون، ووقوف موسى مع الخيار التقليدى: إما الخروج من الأرض حاملاً دينه، أو الخروج من الدين ليبقى فى الأرض، وهو خيار مرفوض؛ لأن أساس الدعوة الربط بين الدين وبين الأرض، والاستيلاء على السيادة فيها باسم الله، من هنا يقف الفريقان على حافة القتال لكن موسى يدرك نتيجة المعركة مسبقاً بسبب عدم تكافؤ الطرفين، ولذلك طرح خيار الخروج من مصر بشرط موافقة فرعون على ترك المجال أمام بنى إسرائيل للذهاب مع موسى، فرفض فرعون خوفاً من أن ذلك لن يعنى إلا أن موسى وأتباعه قد صاروا أمة لا تفصلهم عن السيادة إلا موطن قدم قد يجدونه بالتحالف، زيادة على خطر الهجرة الجماعية من تأثير سالب على اقتصاد مصر. رفض فرعون الفكرة وشدد الحظر عليهم حتى وصل الأمر بفرعون للجوء للتصفية الجسدية والقهر بالاستئصال فى حين لم يكن لدى موسى غير الصبر والصمود.

من استعراض تجربة الرسل يستخلص المؤلف بعض ملاحظات:

أن التدين يبدأ (بالتنزيل) الذى يوصل للناس، والتدين سعى يؤمر به الناس لمعرفة الوحي وإقامة العدل فى الأرض.

أن الوضع الإنسانى قبل نزول الوحي ليس طبيعياً ويتخذ قاعدة لاستنباط المعايير السلوكية.

أن الأرض تكون مشتركة بين من يسعى لإقامة العدل فيها ومن يسعى للكبرياء، وأن التمكن فيها سيكون مداولة واستخلاقاً ضمن شروط موضوعية.

الرسول أول من جاء بفكرة الدولة وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتى المصدر.

أن تملك الأرض وما تفرجه والاستعلاء على الناس بغرض السيادة والتمكن نوازع لها وجود فى الفطرة البشرية، وأن النزاع للحق والعدل وجود أصيل فى النفس البشرية، وأى صراع يوجد بينهما فهو فى داخل النفس الإنسانية الواحدة.

القسم الثالث من سورة الأعراف: تتبع فيه المؤلف الآيات التى التفتت إلى الرسول ﷺ بمكة وعلاقته بقريش هذا الالتفات لقريش لم يأت آخر السورة، وإنما ظل يأتى على طول السور كلها ضمن إشارات خاطفة تتخلل العرض

التاريخي وتذيل عاقبة الأمم ومصائر
الممالك.

المقطع الأول: خاص بالآيات ١-٤
من سورة الأعراف، وفيه يلاحظ المؤلف
أن الآيات افتتحت بخطاب عام للناس
جميعاً بما فيهم قريش، وبعد أن يستعرض
تجارب الأمم الأخرى يصبح الخطاب
خاصاً بقريش مباشرة؛ لأن ذلك يمدّه
بوقائع التاريخ وشواهد منه، كذلك فإن
الخطاب الموجه إلى قريش موجه إلى
الرسول وأتباعه؛ ليولد فيهم إحساساً
خاصاً ينمى فيهم وعى التاريخ،
فيمارسون النظر الموضوع والتحليل
العلمي.

المقطع الثاني: ويستنطق فيه المؤلف
الآيات ٢٩/٥٦/٩٤/٩٥/٩٦/١٠٠/
١٠١-١٠٢، ويلاحظ أن هذه الآيات
جاءت فاصلاً بين تجربة مجموعة من
الرسالات السابقة وتجربة موسى؛ لأنها
خاصة ومن نوع جديد يراد بها منهج
ديني تطبيقي، نخرج المؤلف منها
بمجموعة إشارات:

١- تأكيد أن حركة التدين التي
يتعاقب فيها الرسل على الناس لم تكن
عملية عبثية تبدأ بالإنذار وتنتهي
بالاستئصال وإنما كانت عدلاً مع

الهالكين من أهل القرى ورحمة لمن
يرثون الأرض من بعدهم.

٢- هذه الآيات أجملت فيها المعاني
التي فصلت ضمن الإطار التصوري
السابق، فهي تتحدث عن الأمر
التكليفى وإقامة العدل وإخلاص الولاء
والإصلاح فى الأرض والإفساد الذى
ينشأ نتيجة الالتزام أو الإخلال بأمر
الله.

المقطع الثالث: وفيه عكف المؤلف
على الآيات ١٧٦/١٨١/١٩٤/١٩٦/
١٩٩، وهى التى جاءت على أعقاب
التجربة الموسوية ولها دلالات عميقة إذا
علمنا أن فرعون انسلخ عن آيات الله
بعدما جاءته، وأن بنى إسرائيل مثلوا
السلطة الثقافية التى لجأ إليها كفار
قريش لمحااجة الرسول لذلك جاءت
هذه الآيات لتطعن فى أساس تلك
السلطة المدعاة مشيرة إلى أن المصدر
اليهودى الذى تفزع إليه قريش ليس هو
الحكم العدل، وأن المصدر اليهودى وإن
كان معه كتاب إلا أنه لم يتبعه واتباع
هواه، وبعد ذلك ذكرت الآيات
مواصفات الأمة التى يجب أن يعمل
الجميع على إيجادها لأهميتها فى إصلاح
الخلق والأرض مما يخص المضطهدين فى
شعاب مكة، الأمر الذى ينقلنا لتتبع
التجربة القرشية فى مكة من بين الأجزاء

الكثيرة التي عرض لها القرآن في أكثر من موضع لمعالجة تجربة الرسول ﷺ مع قريش في مكة، خاصة وأن هذا المشكل واجه المؤلف عندما اختار ما يدع وما يأخذ من القرآن المكي الذي عالج هذا الجانب، من هنا وجد المؤلف نفسه يعتمد منهجاً من بين عدة اختيارات ركز فيها على البحث عن أصل السيادة السياسية ومشروعيتها وبواعث الفعل السياسي ومكانة الدولة في النسق الاجتماعي، ثم مكانة الأمة والأغراض التي تلتقى فيها والفلسفة التي تستند عليها- هذه الأغراض التي تطرقت إليها غالبية سور القرآن المكي، وإن بدرجات زوايا مختلفة؛ لذلك اعتمد المؤلف السور التي تتعرض لتلك القضايا بصورة جامعة وجاء نزولها متتابعاً وتشكل نسيجاً واحداً، وهي ما سيكون محور الدراسة (الزمر/ غافر/ فصلت/ الشورى/ الزخرف/ الدخان/ الجاثية/ الأحقاف).

قسم المؤلف السور إلى آيات تعبر عن معنى مشترك مما يقصده في بحثه سماها بالمقاطع، مثل آية (١+٢) من الزمر، وآية (١) من سورة غافر، وآية (١) من فصلت، وكذلك الآيات الأولى من الجاثية والأحقاف والزخرف، وهي جميعاً تبدأ بـ (حم تنزيل الكتاب) أو

(حم والكتاب)، وهي تبحث وتشترك في التركيز على مفهوم أن الكتاب منزل وليس موضوعاً، كأنما تتعرض لمبدأ السيادة العليا في المجتمع فتقدم الفكر التنزيلي مقابل الفكر الوضعي.

ولما كانت (الأمة) هي الطريقة والدين، فإن هذا ما سعت به قريش لرسول الله بما يجيء من دلالات، أهمها: أنهم يعتبرون أنفسهم على دين هو دين الآباء إبراهيم وإسماعيل، بمعنى أنهم لم يكونوا يستكبرون أن يكون (الدين هو أساس الاجتماع والإطار المرجعي الذي يحدد إليهم في شؤون السيادة العليا في المجتمع، وأن الحكومة التي يمثلونها تقوم على أساس من قيم الدين ومن هنا فهم أحق بالرسالة الجديدة التي تجدد دين إبراهيم وتكمله، نفهم لهذا سبب استنكار أبي جهل نزول (القرآن على محمد ﷺ بقوله "ما في مكة أعز مني ولا أكرم" ص ١٠٥، هكذا جاء القرآن واصفاً المشركين المستكبرين (بالإفك) الكلمة التي تشير كل اشتقاقاتها إلى (الانقلاب) ليبرهن أن حكومة الملائكة من قريش حكومة ساقطة عنها الشرعية، ومن هنا فإن آية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾، وآية: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾، وآية: ﴿وَمَا

تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ﴿١﴾ تحتوى جميعاً على لطائف أهمها:

أولاً: أن محمداً ﷺ لم يأت ليبدأ دورة دينية من العدم، وأن شرع الله لم يبدأ به أو بإبراهيم، بل بنوح بمعنى أن الحكومة من ملاً قريش إذا كانت تؤسس شرعيتها على إرث الدين الإبراهيمي فإن هذا الأساس ليس موضع تسليم وأن كل إسهام بشري جاء على هدى إبراهيم، فإن محمداً أحق به.

ثانياً: إن آية: ﴿أمرت لأعدل بينكم﴾ أمر مباشر لرسول الله أن يتولى القيادة السياسية في المجتمع، وتعنى أن يتولى الرسول قيادة الناس؛ لأن أصل العدل في الأرض أن تكون الكبرياء فيها له وحده، أى إنزال الملاً القرشى من موضع السيادة السياسية بعد أن جردوا من الشرعية التاريخية وأن إقامة العدل تعنى الالتزام بإقامة الدولة التي يجب أن تتوفر فيها مجموعة خصائص:

١- أن تكون توحيدية تحريرية: ولما كان العدل يعنى أن يوحد الولاء لله فإن ذلك سيحرر الناس؛ ولذلك فهي دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد، وسستبطل الاسترقاق والاستكبار، وأنها بإسناد مفهوم السيادة العليا لله ستحرر الناس من الإشرار

الوثنى والطغيان البشرى، فالدولة بناء على هذا لا تنشأ كأداة ممتص حريات الآخرين بل لتنمية قدراتهم على التحرر وتعيينهم على إبحاز مشروع التوحيد الذي أبرم في الميثاق.

٢- أنها دولة للناس:

والكتاب هو الأصل الذي يقوم الرسول بموجبه بالعدل ويكون الدولة، فإذا كان الكتاب للناس أصلاً، فالدولة التي تقوم به ستكون للناس كذلك، ولا يمكن أن تكون دولة لفرد أو حزب أو جماعة.

٣- أنها دولة قانون:

يحتكم فيها الناس حكماً ومحكومين لشريعة معلومة بقواعد موضوعية ووجود مستقل، هذه الفكرة لم تتبلور إلا حديثاً في النظرية السياسية والفقه الدستوري، وأن القرآن يقرر ابتداءً أن الرسول والمؤمنين جميعاً يقعون تحت دائرة التكليف والمساءلة، ويحتكمون إلى الشريعة المنزلة، وليس الموضوعية، فالشرائع لا يكون وصفها من اختصاص بشر والشريعة المنزلة تختلف عن القانون الطبيعي.

٤- أنها دولة غير ثيوقراطية:

محصورة بين الكتاب والأمة التي تتولى مهمة الهداية بالحق المنزل وإقامة العدل القائم على الميثاق التوحيدي

الذى ينتهى بتحرير الناس من سلطة الناس، وهذا ينسف سلطان قريش التى لازالت تركز على ركن اقتصادى أوصل الملأ القرشى لحالة من الترف انعكست على الوضع السياسى والإنسانى، فأية ﴿فلا يغررك تقلبهم فى البلاد﴾ و﴿أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ تشير إلى أن الشراء والترف المستند على فلسفة الإشراف ينطوى على الظلم الذى يجمع أسباب الفناء للسلطان السياسى، ونظرة سريعة إلى وضع مشركى مكة يوضح ما ذهبنا إليه، حيث أشارت الروايات إلى أن رجالاً جاهلين يملك الواحد آلاف من المزارع والإبل، استعملوا آنية الفضة، مما ترك أثراً فى نفوس الفقراء وجعل مهمة الرسول شاقة، وهو يدعو لإقامة دولة العدل بين الناس ويسعى لإبطال قواعد الاستكبار القرشى بتغيير مفهوم الشراء لديهم وجعله حرثاً دنيوياً ورزقاً من إله قادر على استرداده وإتلافه، وأن ربط القرآن بين الشراء والطغيان واضح فى قوله: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ من هنا فإن رفض القرآن للمبررات الاقتصادية التى يستند عليها الملأ المكى فى تبرير سلطانه السياسى يعنى انقلاباً على حكومة الملأ وإعلاناً

عن قيام أمة الإسلام التى تسعى لاستكمال سيادتها على أنقاض قريش المتهالكة والتى فقدت مبررات وجودها واستعلائها. فإذا تأملنا آية ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ الشورى (٣٨ - ٤٠). نخرج بملاحظات هى:

١- أنها لا تتحدث عن أفراد إنما عن جماعة، ولذلك استخدمت صيغة الجمع.

٢- أنها تتحدث عن الجماعة والإمارة وتصفها بالشورية.

٣- أنها تتحدث عن الإنفاق الطوعى المتلائم مع إمارة الشورى ومقتضيات الواقع الاقتصادى السياسى.

٤- أنها تعلن بصراحة إسقاط مبدأ الشرعية القرشية وتبيح الخروج عليها باعتبارها سلطة طاغية خرجت على التوحيد الإبراهيمى والهدى المحمدى، ولهذا فإن من يرصد تحركات الرسول ﷺ يجد أنها تتزامن مع النقطة الرابعة؛ لأن حركة الرسول ستكون حركات رجل دولة يسعى لاستكمال عناصر السيادة ويخرج من الطوق الاقتصادى، وإن فكرة الانسحاب السلبى من مكة وتركها للمشركين لم تكن واردة فى

منهج الرسول الذي اعتمد على مبدأ سحب الأرض من تحت أقدام قريش أو تهديد مصالحها في الطائف أو الحبشة أو تطويقهما بالقبائل العربية، ولعل واقعة ولادة الرسول ﷺ أنه سقط على الأرض بيديه رافعاً رأسه للسماء كما ورد في طبقات ابن سعد تشكل بعداً رمزياً تهيباً لمضمون رسالة سيحملها هذا الطفل مستقبلاً، ملخصها أنها رسالة تقبض على الأرض، وهي ناظرة إلى السماء بما تمثله من توحيد بين الواقع والمثال.

يقرب المؤلف في الباب الثالث من كتابه من واقع العلاقات السياسية القرشية الداخلية والخارجية، يفحص ادعاءات ملاً قريش في زعمهم أنهم على دين إبراهيم، متابعا مسار الانحراف الذي طرأ على دين إبراهيم، وما يمكن أن ينتهي إليه، وكيف أن الرسول اتخذ هذه الدعوة تحديداً لينفي عنها ما لحق بها من إشراك ويضمها إلى دين إبراهيم؛ ليستأنف عليها نشاطه ومنهجه في التغيير، فيتوقف المؤلف مع الانهيار الداخلي لقريش ابتداء من انقسام بطون قريش إلى معسكر يبايع بنى عبد مناف ويخالفهم، ومعسكر يبايع بنى عبد الدار ويخالفهم، ومعسكر لم يكن مع أولئك

أو هؤلاء، ومن خلال هذه الحالة التي وصلت إليها قريش يمكننا ملاحظة:

١- أن اتجاه السلطة المكية السياسية التي سار عليها قصير ستتغير وتنتهي إلى نوع من الممارسة المرنة المحافظة حتى جعلوا لكل بطن وظيفة؛ حتى يتجنبوا الصراع- يختار لها البطن من رجاله من يقوم بها على أساس العرف القبلي.

٢- أن الاتجاه السياسي بعد ذلك سيظل يتحكم فيه معسكر بنى عبد الدار ومعسكر بنى عبد مناف ولا شأن لأي قبيلة أخرى من قريش إلا بالانضمام لأحد المعسكرين، وأن السياسة المكية ستقوم على التحالفات مع الإبقاء على منهج التراضي والمساومة؛ كي لا يصل النزاع حد الاقتتال، وحتى لا تتأثر المصالح الاقتصادية العليا التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي.

٣- أن الجزء المهم الذي تهتم به قريش هو الكعبة التي لا يراد منها إلا القيام بدور حصان طروادة- تأتي إليه القبائل لتقضى فيه الصفقات التجارية؛ فيزدهر الاقتصاد باسم السقاية والرفادة وحماية الحجيج، لا فرق بين عابد الوثن وغيره؛ لأن الكعبة صارت المنطقة الوحيدة المفتوحة دينياً لكل الأوثان والأجناس والأديان؛ لكونها بيت الله،

ولكون الدين قد صار مرفقاً تجارياً وظفت شعائره لتقوية المركز التجارى والأدبى لقريش التى قامت بمجموعة ترتيبات لتحقيق السيادة.

يتبين من ذلك أن قيم الدين التوحيدي داخلها قيم تجارية أصبح لها أولوية عظمى فى المجتمع القرشى، ستجعل مهمة الرسول ليست سهلة خلال محاولته إعادة الأمور إلى نصابها، خاصة وأن الرباط العرقى يمكن أن يتلاشى ليحل محله الرباط الاقتصادى مما ينسحب على التكوين الاجتماعى القرشى، حتى لاحظ المؤرخون أن قطع الأرحام صار سمة بارزة فى ذلك المجتمع، ترتفع فوقها المصالح الاقتصادية وتأخذ الأولوية عليها- هذا الرباط الاجتماعى الهش لم يحفظ الوجود السلطانى لقريش ونشب صراع داخل معسكر بنى عبد مناف أنفسهم تمت المساومة بشأنه قبل أن يستفحل، فتنازل عبد شمس لأخيه هاشم عما فى يده من السقاية والرفادة واحتفظ هو باللواء، تمكن هاشم من إبرام معاهدة صداقة وتجارة مع الحبشة ليمهد لقريش رحلة الشتاء والصيف للشام والحبشة ولتبدأ الحركة التجارية النظامية التى اتسعت على أثرها أموال قريش وعظم سلطانها؛ ليكون سبباً فى نزاع جديد على السلطة

السياسية بين هاشم وأخيه أمية بن عبد شمس ص ١٣٨، انتهت إلى المنافرة والتحكيم، ونفى نتيجة ذلك أمية إلى الشام لمدة عشر أعوام، وإن ظل العداء مستفحلاً بين البيتين حتى ظهرت النبوة فى بنى هاشم، وكان بنو أمية أشد المعارضين نتيجة الصراع التاريخى، هذا التطاحن الداخلى مقدمه للانهييار والتداعى، وهو إفراز طبيعى للمجتمع الذى يقوم كيانه على التجارة المستنكفة عن الغيب والمسترة بأشكال الدين وطقوسه، ويكفى هذا من سبب لكى تفقد قريش هويتها المستقلة وتسقط تحت هيمنة الأمم الأقوى تماسكاً أو الأمم ذات الجهاز السلطانى الأكثر قدرة وأكبر أثراً، فهل التاكل الداخلى فى قريش هو الذى قادها للارتقاء فى أحضان الفرس أو الروم - القوتان الأعظم على المسرح السياسى آنذاك؟ بالنظر إلى عموم الوضع الجغرافى والاقتصادى للحجاز، نلاحظ أنها منطقة اتصال بين الشرق والغرب وتؤثر تأثيراً مباشراً على مصالح الفرس والروم، فإذا عرفنا أن التجارة الحجازية تعتمد اعتماداً كلياً على الدول الخارجية يمكننا الإجابة على السؤال السابق بنعم.

ولعل ما شهد به تاريخ جبهة أنساب العرب يؤكد قابلية قريش

للاستعمار عندما خرج عثمان بن الحويرث وكان يطمع أن يملك قريشاً وكان من أطرف قريش وأعقلها؛ حتى يقدم على قيصر، وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم ببلاده، فذكر له مكة ورغبه فيها، وقال: تكون زيادة في ملكك كما ملك كسرى صنعاء، فملكه عليهم وكتب له إليهم، فلما قدم عليهم قال: يا قوم إن قيصر من قد علمتم أما أنكم ببلاده وما تصيبون التجارة في كنفه، وقد ملكني عليكم، وإنما أنا ابن عمكم وأخذ الجراب والقرظ والعكة من السمن والإهاب فأجمع ذلك ثم أبعثه إليه، وأنا أخاف إن أبيتم أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه ص ١٣٩. هذا الموقف لعثمان بن الحويرث يمكن أن يتخذ تحليلاً موضوعياً لموقف قريش ويؤكد على ما يلي:

- أن مصالح قريش كانت تتأثر مباشرة بعلاقاتها مع الروم، ومن هنا فهي في خوف دائم منها.

- أن الوجود الفارسي في اليمن كان يحفز الروم ويخرضهم ليكون لهم وجود مضاد في الحجاز.

- أن المعاهدات التجارية التي أبرمها الروم مع زعماء قريش كان وراءها هدف سياسي استراتيجي يرمي

لإصطناع الموالين وإقامة مملكة حجازية رومية عاصمتها مكة.

- أن المصالح التجارية وحدها هي التي تحدد سياسيات قريش وأن الاعتبار الديني قد تضاعف.

- أن حالة الحياد السياسي التي تدعيها قريش تسقط أمام الامتحان المباشر، وسوف تضطر للانحياز لأحد المعسكرين (الفرس أو الروم) وسيتوقف رفع شعار (إن قريشاً لقاح) أي لا تخضع لأحد.

- أنه بين خواء الوثنية وانقطاع الإبراهيمية ربما صار الدين الذي يدعو إليه محمد هو الخيار الوحيد المفتوح أمام قريش إذا أرادت أن تتماسك داخلياً وتنهض (أمة وسطاً) مستقلة عن الفرس والروم، ولهذا فهي دعوة تهدف للوصول إلى موضع السيادة العليا في المجتمع تنزعها من الناس وتعيدها إلى رب الناس الذي أمر بإقامة العدل وبنى باسمه البيت الحرام وجعله قبلة للتوحيد، ومن هنا تأتي مهمة محمد ﷺ ليعيد للدين أشكاله ومحتواه الاعتقادي ويعيد للكعبة مكانتها كبيت يتصل فيه الناس بالله لا سوقاً ينقطعون فيه عن الله؛ ولهذا يجب الوقوف ملياً أمام سورة قريش التي أكدت معانيها على أن الائتلاف كان بسبب وجود البيت

الحرام رمزاً لدين التوحيد الإبراهيمي وتجسيدا لقيم الغيب والإيمان بالإله الواحد، وغير ذلك سيفقد البيت مغزاه الديني، ويضمحل محتواه الغيبي، وتضعف قدرته على توفير الائتلاف الاجتماعي والأمن النفسي وذلك هو منشأ الخطر الذي لن تستطيع أن تدفعه رحلة الشتاء والصيف، وهو خطر قريب جداً، جاء محمد لينذر عواقبه وليغير اتجاه الأحداث ليتمكن من تفاديه.

كما تؤكد ظلال المعاني للسورة نفسها أن قيام الائتلاف الاجتماعي داخل قريش على أساس التجارة قلباً لموازين القيم وانقلاباً على دين التوحيد، وأن قيم التجارة والمنفعة العجلى والعلاقات القائمة محل استنكار خاصة وهي تطرح موضوع البناء الداخلي لقبيلة قريش على اعتبار أنها ستكون نواة الجهاز السلطاني في بلاد العرب، وأن قريشاً إذا استمرت تقوم داخلياً على الأساس القومي المقلوب فلا يؤهلها ذلك التحول إلى أمة ولا أن تحافظ على سيادتها السياسية، وعبر التاريخ كثيرة في هذا الشأن، كما أن اعتماد قريش مع هذا الإيلاف الداخلي الهش وعلى الإيلاف الدولي الخارجي أمر شاذ يؤدي إلى فقدان الترابط الداخلي والاستقلال

السياسي والاقتصادي في خضم الصراع الدولي الذي لم تتأهل قريش لخوضه بعد، وأنه بدلاً من الاتجار باسم البيت الحرام فإنه من الخير لقريش أن تعبد رب البيت الحرام وتقيم بناءها الاجتماعي على نسق القيم المرتبطة بعقيدة الجزاء الأخروي، وليس على قيم التجارة وحدها؛ لأن إقامة الإيلاف الاجتماعي على عقيدة الجزاء الأخروي هو الذي يمكن لقريش من أن تتحول إلى أمة مستقلة سياسياً واقتصادياً.

إذا ما انتقلنا إلى الفساد الإسرائيلي فإننا سنتوقف مع سورة الإسراء لنعرض للصراع السياسي ضمن إطاره الدولي وفي شكله الإسرائيلي، وسورة الإسراء هنا تتناول ظاهرة الاستبداد السياسي الإسرائيلي بدرجة تمكننا من رؤية الكيان اليهودي يتهاوى بين مخالب القوى الدولية الكبرى، ذاتها الفرس والروم، والفارق بين سورة قريش وسورة الإسراء أن الأولى تناقش ظاهرة الفساد الاجتماعي الذي يحدث في حالة غياب الكتاب والدولة بينما سورة الإسراء تعرض ظاهرة الفساد الذي يكون بوجود الكتاب والدولة، وبهذا تبدأ الإسراء من حيث انتهت سورة قريش.

وبنظرة بجملة على مجموع الفساد، سواء في قريش أو بنى إسرائيل أو فارس أو الروم، نصل إلى مجموعة حقائق:

١- أن الأمم أصابها إفلاس روحى وتأكل اجتماعى داخلى جعلها تعرض عن دين التوحيد وشرعية العدل.

٢- هذا الانحراف نشأ عنه ظاهرة اجتماعية عرفت بالفساد الذى هو سبب هلاكها.

٣- أن قيام دولة الإسلام ضرورة لإنقاذ قريش والعالم.

٤- أن مهمة الرسول المباشرة بعد الإسراء هى الإسراع فى إقامة الدولة، وهكذا قام الرسول بتنفيذ استراتيجية عبر خطوات هى:

أ- إسقاط الشرعية الدستورية عن حكومة الملأ فى قريش، ودحض مقولاتها الدينية والدعوة لتنظيم الحياة على نمط دينى يسترشد بالقرآن.

ب- تهديد وضرب مصالح قريش الاقتصادية.

ج- تطويق قريش من الخارج بالأحلاف وعقود الجوار ومعاهدات النصر والتصديق وما رحلة الطائف إلا خطوة للقبض على الأرض من أجل التمكين والسيادة؛ لأنها تمثل عمقاً استراتيجياً للملأ قريش، ولم تكن انسحاباً من مكة أو تخلياً عن السيادة السياسية

للملأ قريش فى مكة، ذهابه عليه السلام إلى الطائف كان خطوة مدروسة لسو نجحت؛ لأنه ذهب إلى بنى عمر وبن عمير رأس الأحلاف. كذلك الاستجارة بقبيلة نوفل لتفجير مكة من الداخل وكذلك المفاوضات مع بنى عمار.

كل ذلك لم يكن تحركاً عشوائياً وإنما كان تحركاً حسب خريطة سياسية واضحة المعالم محدودة الأهداف، وبصحبة أبى بكر المتخصص بالأنساب وتاريخ القبائل، ليوقع معاهدة اعتبرت ثورة فى المفاهيم والقيم فكأن الرسول ﷺ قد قبض الأرض وهو ينظر إلى السماء.

بهذا الجهد وهذه البصيرة خالف المؤلف السائد من الدراسات الفكرية التى عتمدت على نصوص القرآن لتعضد رؤية توصل إليها الباحثون ليؤكدوا عمق نظراتهم وصدق تحليلهم وذلك بدراسة الظاهر القرآنية والتبصر فيها والتعمق فى جزئياتها من خلال تتبع خيوط نظرة تكاملية معتبراً أن الآية القرآنية ظاهرة تحتاج إلى تحليل لاكتشاف مفاتيحها التى تساعدها فى تحليل الظاهرة الاجتماعية وفهمها، هذا ونورد بعض الملاحظات التى لا تقلل من ضخامة الجهد الذى بذله الباحث.

عند رؤيته عمر بن الخطاب يقرأ فى التوراة، بل ذهب إلى رفضه ذلك.

- استطراد (ص ١١٥) وإقحام
عندما تتبع الباحث فرعيات تطور
النظرية السياسية والفقہ الدستورية،
وكذلك استطراده (ص ١١٦) فى تتبع
نشوء الحكومة الشيوقراطية.

- لبعء الباب الرابع من الكتاب
المباشر عن مضمون عنوان البحث لم
نتوقف معه على أمل أن نفعل ذلك
بطريقة منفصلة.

- وضع الهوامش بالشكل التى عليه
فى كل فصل متعب للقارئ ولو
وضعت الهوامش فى نهاية كل صفحة
لسهل متابعتها وتدوين الملاحظات
بخصوصها.

- لم يلتزم الباحث بالترقيم كما فى
ص ٢٥ حيث وضع ١ : ٢ (المفهوم
الكلى للوجود) ولم يضع ١ : ١.

- لم يتوقف الباحث مع تصادم
النقل مع العقل، ويبحث فيها، وتحديدًا
عند تناوله لحديث غضب الرسول ﷺ



السيد الاستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر
تحريراً فى: ١٧/١٠/١٩٩٦
بعد التحية...

يسعدنى أن أذكر سيادتكم بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار الدكتور/ محمد شوقى الفنجري لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقهاء الإسلامى، قد قررت بالنسبة لمسابقة عام ١٩٩٧- ما يلى:-

أولاً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه)، لأحسن البحوث فى موضوع (منهج الإسلام فى تغيير المنكر)، بحيث لا تقل الجائزة الأصلية لكل باحث عن ٢٠٠٠ (ألف جنيه مصرى).
ثانياً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه) لأحسن البحوث فى موضوع (الإسلام والفنون)، بحيث لا تقل الجائزة الأصلية لكل باحث عن ٢٠٠٠ (ألف جنيه مصرى).

ثالثاً: منح جوائز تشجيعية فى الموضوعين سالفى الذكر فى حدود مبلغ ١٥٠٠٠ جنيه (خمسة عشر ألف جنيه مصرى) وذلك للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية، بحيث تتراوح كل جائزة تشجيعية ما بين ١٠٠٠ (ألف جنيه) و ٥٠٠ (خمسمائة جنيه).

ويقدم البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس سنة ١٩٩٧، إلى مكتب ناظر الوقف الاستاذ المستشار/ رئيس هيئة قضايا الدولة- بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة وذلك من عدد ٣ (ثلاث نسخ) بما لا يقل عن ١٠٠ (مائة صفحة) ولا يتجاوز ٢٠٠ (مائتين)، مع ملخص له من عدد ٥ (خمس نسخ) بما لا يقل عن ١٠ (عشرة صفحات) ولا يتجاوز، ٢٠ (عشرين صفحة)..
ويشترط فى البحث أن يكون معداً للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى، وأن يكون متميزاً ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين.

• رجاء التفضل بالإحاطة والتعميم والنشر....

شاكرين لكم تعاونكم، مع خالص التحية والشكر

رئيس هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف
المستشار/ جمال الدين جودة اللبان

الملاحح العامة للفكر السياسى الإسلامى

فى التاريخ المعاصر

تأليف المستشار: طارق البشرى

المستشار طارق البشرى

الملاحح العامة
للفكر السياسى الإسلامى
فى
التاريخ المعاصر

دار الشروق

هناك تصور خاطئ لفكرة التجديد، وهو أنها تعنى بذل الجهود لإسباغ
بردة الإسلام على ما نشاهد ونمارس من أوضاع المعيشة فى حياتنا الراهنة،
وبخاصة ما طرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة، حتى وإن كانت تخالف
أصلاً من أصول الإسلام. وهذا موقف خاطئ لأنه يحيل الفكر الإسلامى إلى
مجرد أنه تبرير وتسويق للواقع المعيشى، ويجعل الإسلام محكوماً بهذا الواقع
وليس حاكماً له.

الناشر: دار الشروق

التجهيزات الفنية

ت : ٣٣٥٨٨٧١

الكشاف الإسلامي



من أجل إضاءة أسطح للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الإسلامي

- * أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
- * نظام معلومات متكامل تعالج اشاراته البيبليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
- * مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩. مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطبع من دنون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.

P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS
Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198



AL - MUSLIM

AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue

- /// Health and disequilibrium in Muslim personality.
- /// Problematic and cases in teaching Islamic political thought.
- /// Scientific Islamic methodology in teaching Islamic political system.
- /// Critical reading in Montgomery Watt's books about the prophet's Tradition (Sira).
- /// Renovation movement in Islamic thought.